PROFETAS VERDADEROS PROFETAS FALSOS

Angel González
Norbert Lohfink
Gerhard Von Rad

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS
16

PROFETAS VERDADEROS
PROFETAS FALSOS

ANGEL GONZALEZ
NORBERT LOHFINK
GERHARD VON RAD

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1976

Tradujeron: José L. Sicre y Carlos del Valle Rodríguez

ISBN: 84-301-0429-1
Depósito legal: S. 452-1976
Printed in Spain
Gráficas Ortega, S. A. - Polígono El Montalvo - Salamanca 1976

CONTENIDO

PRÓLOGO

En el corto espacio de dos lustros hemos podido observar cómo el término "profeta" y sus derivados saltan del lenguaje privado al común, de la catequesis, el púlpito o el aula teológica a la calle. La razón no puede ser otra sino que el profetismo se ha presentado a la luz y ha alertado las antenas del oyente. Por las grietas que inflije la sacudida del cambio a la vieja autocomprensión irrumpe lo inesperado: la palabra profética.

El hecho profético viene mostrando, entre otras, unas desconcertantes propiedades: es elusivo, contradictorio, ambiguo, discutible. Unos lo ven y otros no; unos lo aceptan y otros lo rechazan; suscita entusiastas y al tiempo detractores. Todo en torno a él es cuestionado, y nadie dispone de datos objetivos que acallen los interrogantes. La tradición nos ha legado una imagen demasiado simple y pura del profeta para que esta inseguridad deje de producir un escozor mortificante. Pero, si volvemos los ojos hacia atrás y tomamos buena nota de lo que ocurrió con los paradigmáticos profetas de la Biblia, observaremos que nuestro problema es viejo en milenios, igual que la profecía. Parece inevitable que frente al profeta se levante el contra-profeta. La lejana posteridad de los profetas acuñó los calificativos de "verdaderos" y "falsos". Pero ninguno llevaba en la frente, a la vista, la señal inequívoca de lo uno ni lo otro.

La razón de este libro es el problema ahora mismo insinuado. Si la excesiva cercanía y el envolvimiento

comprometido en el presente no nos permiten hacer la diagnosis del fenómeno profético con que hoy nos enfrentamos, nos es dado observarlo desde una privilegiada perspectiva. Es la perspectiva de la Biblia, en donde el profetismo aparece igual de problemático, pero tamizado ya, juzgado por la distancia de la historia y por el criterio de personas dotadas de buen discernimiento de espíritus. El tema del libro es, por lo tanto, el profeta; y más en concreto, el interrogante que el profeta lleva a cuestas en punto a autenticidad y los principios de discernimiento entre el verdadero profeta y el que pretende serlo.

El libro no es, sin embargo, una obra planeada, estructurada y realizada de una vez por un autor, sino una suma de estudios de diversos autores sobre más de un aspecto del fenómeno profético. Por eso es del caso preguntarse sobre la coherencia supuesta por el libro entre los diversos autores y sus aportaciones respectivas. ¿Hablan de un mismo tema? ¿Se contradicen en sus presupuestos o en sus conclusiones? ¿Dicen lo mismo en lenguaje diferente?

Algunas matizaciones sobre el contenido y enfoque de los cuatro capítulos rendirán cuentas a las legítimas preguntas y ayudarán al lector a recorrer las páginas del libro. El orden en que aparecen los capítulos refleja el proceso de su génesis. El capítulo primero es el que tomó la iniciativa. Los restantes vinieron a modo de complemento, si bien no fueron pensados para cumplir esa función, pues tenían ya existencia independiente.

El capítulo primero (González) aborda el problema del discernimiento profético, a la luz de los relatos bíblicos de enfrentamiento entre profeta y profeta, del voto de unos profetas sobre otros y de los criterios varios que de la Biblia pueden deducirse. Reconoce la misteriosa hondura del problema, pondera el diverso valor de los criterios mencionados y señala el compromiso del oyente del profeta en la tarea de discernir.

El capítulo segundo (González) esboza el retrato de un profeta, Amós, y destaca el tema central de su mensaje para su momento histórico. Si sus primeros destinatarios quisieron acallarlo, la posteridad lo escuchó como auténtico mensajero. La justicia constituyó su gran preocupación. Los que hoy claman por la justicia encuentran inspiradora su palabra.

El capítulo tercero (Lohfink) salta del tema concreto de la verdadera y falsa profecía al profetismo en general, para hacerle cuatro preguntas: es el profetismo bíblico un único, o hay un profetismo anterior y exterior; qué peculiar función cumple el profeta en el pueblo de la Biblia; cuál es la relación de las profecías mesiánicas con Jesús de Nazaret; hay actualmente profetas en la iglesia o fuera de ella.

El capítulo cuarto (von Rad) vuelve al tema concreto del primero. Aunque al hablar del falso profetismo utilice forzosamente el mismo material, no hay entre los dos repetición. La preocupación de von Rad se centra en la pregunta por el origen del llamado falso profetismo. Lo ve nacer de la función de interceder por el pueblo en el ámbito cúltico y de dar oráculos de respuesta divina. Esta tendía a ser siempre favorable o de paz, algo que los grandes profetas denuncian como engañoso.

Es claro que hay un movimiento en el tema del libro, pero es siempre dentro del ámbito que abarcaría la clarificación de la figura del profeta purificada de imágenes falsas antiguas y actuales. Hay también diversidad de impostación y de lenguaje en los cuatro capítulos. Si unos intentan hacer nueva luz, otros propenden a lo informativo. Con todo es indudable que los autores comparten un método común en el trabajo bíblico, coinciden en la apreciación de lo que es el profeta y son lectores de la Biblia para el hombre de hoy. De ahí que los cuatro capítulos del libro muestren desde la variedad una indudable coherencia.

ANGEL GONZÁLEZ

1

VERDADEROS Y FALSOS PROFETAS

Angel González

1. *El profeta y sus riesgos*

El profetismo tiene su eje en el supuesto de que se da comunicación de Dios con el mundo por la palabra humana. El supuesto es demasiado grave, para permitirnos interrogarlo en esta coyuntura. De su realidad están seguras y pueden dar razón las religiones proféticas, entre las cuales la más caracterizada y consecuente es la bíblica. El cristianismo nace de esa fuente y es también religión profética: tiene su fundamento en la comunicación de Dios por la palabra.

En esa clave religiosa el profeta es una persona llamada y enviada para traducir a los destinatarios la palabra que él ha recibido. En la definición concurren el acontecimiento que tiene lugar en el profeta y la acción que él despliega. El acontecimiento le sitúa en el origen de la palabra. La acción consiste en captarla, interpretarla, formularla y comunicarla al oyente. Implica, por lo tanto, una activación completa de la personalidad. El profeta se interpone en el camino que va desde la fuente de la revelación hasta el destinatario. Es decir,

condiciona y relativiza con su persona, que no ha saltado los límites de su propia condición, la palabra que en principio nace de la trascendencia. Pero ese es el precio de su comunicabilidad. Después de toda la parte que el profeta ha puesto en ella, insiste en afirmar que es palabra de Dios. Y, efectivamente, él no puede considerarse como su creador, pues le ha nacido en el encuentro: le ha acontecido.

La función de traducir la palabra arranca al profeta de la privacidad y le constituye mensajero. Por referencia a la fuente es un hombre de Dios, una persona autorizada, cuya autoridad reside en su misma experiencia. Por referencia a los destinatarios es un servidor: toda su actividad es para ellos. La palabra que él traduce convoca los dos extremos a encuentro; reclama desde Dios aceptación y obediencia.

Dado que su palabra es, cuando menos, sorprendente y, por lo general, incómoda, el profeta lleva consigo el riesgo del rechazo y la probabilidad de despertar escepticismo, si no abierta oposición. Lo misterioso y gratuito de que Dios entre en contacto con el mundo encuentra espontánea resistencia en la costra del mismo. La ambigüedad del hecho no es fácilmente reductible, y el oyente del profeta puede siempre preguntar: ¿es, efectivamente, de Dios esa palabra?

La pregunta dubitativa no necesita comprometerse en ninguna opción de gravedad, al menos aparente. El que está delante es un hombre, que pretende ser mensajero. Retener el asentimiento a esa cualidad es cosa de poca monta. Y con ello se desembaraza cualquiera del mensaje. Pero el oyente puede también afrontar la opción en nivel más comprometido y radical, y decir: «Dios no hace bien ni mal» (Sof 1, 12), «no está» (Sal 10, 4), «tiene el rostro tapado» (Sal 10, 11), «no ve nuestros caminos» (Jer 12, 4), «no queremos nada de él» (Jer 5, 12).

La crisis de credibilidad y el rechazo eventual de la palabra afectan al profeta en el centro de su persona.

El corre la suerte de aquélla, en las muchas modalidades de la suerte difícil: burla, silenciación, aislamiento, persecución, pasión y hasta muerte. Lo atestiguan así el antiguo y el nuevo testamento, y la historia de las diversas religiones proféticas.

La resistencia a la palabra obliga al profeta a la severa autocrítica. A veces le lleva a la misma frontera de la crisis personal: a sentirse abandonado por Dios que era su fuerza, o a dudar de sí mismo en cuanto a la precisa cualidad de mensajero. La crisis lo hace entrar en la honda intimidad, allí donde el yo se revela como comunicación, para preguntarse si la palabra que anuncia es de propia cosecha, ilusión o engaño, o si le llegó con fuerza y autoridad de otra procedencia.

La resistencia compele, además, al profeta a presentar sus credenciales, si es que las tiene disponibles. Los relatos de vocación, la referencia a las circunstancias y a los modos de recepción de la palabra, las «confesiones» al estilo de las de Jeremías, intentan legitimar al mensajero. Hablan de su experiencia, de su convicción, y también de la dificultad del cometido. Para el profeta bastan como prueba. La pregunta es si bastan para convencer a sus oyentes. ¿Dispone, acaso, el profeta de la fuerza que le anima para convencer con ella a otros?

Lo más desconcertante para el profeta y para el oyente de buena voluntad, y la más fácil legitimación para el que rehúye la palabra, es que frente al profeta se alza otro profeta, que, con el mismo título nominal y con la misma pretensión de mensajero, proclama lo contrario de aquél. El mortificante dato asoma continuamente en la historia del profetismo. Es algo congénito a la potencial ambigüedad de todas las mediaciones y signos religiosos. No podía ahorrársele al fenómeno profético.

Para el espectador superficial, el teórico incomprometido o el diletante de juez, el problema no rebasa el nivel fenomenológico-histórico, y se lo puede reducir a alguna de las ramas del saber antropológico. Para el

profeta y para los que están a la escucha de la palabra de Dios por él, el doble del mensajero es un problema de seria gravedad y de suprema importancia. El primero se ve cuestionado en punto a legitimidad de su persona; los segundos encarados con la precisión de discernir la presencia o la ausencia de Dios en la palabra humana, o de valorar la calidad del mensajero. Uno y otros saben decir que el que juzga desde fuera no acierta a situarse.

El problema no se disuelve a nivel del talante personal ni del grado de grandeza de la personalidad. Entre los profetas hay toda la gama de caracteres, de temperamentos y de estilos, y todos los tamaños de personalidad: el gigante, el normal y el epígono. El problema radica en su calidad de mensajero; es decir, en la disyuntiva de si es o no es. En el caso, el ser o no ser remite a la pregunta por la comunicación con Dios. Ante esa instancia emplazan los oyentes al profeta cuestionado y éste a aquéllos.

Las categorías «verdadero» y «falso» profetismo captan la histórica realidad de enfrentamiento, que ensombrece, a la vez que acrisola, la figura del mensajero, en el antiguo testamento, en el nuevo o en la vida del cristianismo, para no mencionar otras religiones de carácter profético.

Pero esas categorías se prestan a equívoco. Verdad y falsedad, en nuestro uso, orientan precipitadamente la atención al plano intelectual o al moral; y no son esos los planos en que se ha de hacer el juicio del profeta. El juicio secular no abarca el problema. En el antiguo testamento las categorías mencionadas no se explicitan en términos formales; se llama igualmente profeta al que lo es como al que pretende serlo. La traducción griega (los Setenta) aventuró en algunos casos el término «pseudoprofeta», explicitando en la palabra una intención implícita. Aunque fue inconsecuente en su uso, hizo saltar el término que luego tuvo fortuna.

El profeta no es falso por decir algo objetivamente verificable como errado; ni está la falsedad en su intención deliberada de mentiroso, embustero o farsante. No se le puede siquiera negar un toque con lo divino, experimentable de muchos modos. Falsedad *(šeqer)*, mentira, engaño, es decepción sufrida y causada en punto a comunicación con Dios. El falso profeta no discierne entre lo que es de Dios y lo que es suyo, y comparte con los oyentes el equívoco. La fuerza que le impulsa y lo que dice están en relación con lo divino y guardan coherencia con esquemas religiosos recibidos. Le falta, a juicio del profeta que denuncia, la comunicación personal con Dios; y entonces no puede pretender ser mensajero.

No hay línea tangible que separe entre verdaderos y falsos profetas. En una misma persona pueden coincidir los dos calificativos en momentos diversos de su actividad. El título «profeta» nivela distintas categorías de personas. Si una categoría se lo apropia por entero, deja a la otra en falso. Y lo mismo vale a la inversa. En cierta medida, el problema es de nominación. Pero el juicio que la Biblia hace de los profetas lo arranca de ese nivel, suponiendo, sin doctrinarlo con suficiente claridad, que profeta es un mensajero de Dios, y que, por lo tanto, el entusiasta y el predicador profesional no deben darse ese título.

El problema de la verdadera y falsa profecía no se sitúa sólo en el profeta, sino también, quizá en igual medida, en los destinatarios. Hay los verdaderos y los falsos oyentes de la palabra de Dios por el profeta: los que en la comunicación responden a una iniciativa que viene de la palabra y los que toman la iniciativa y crean la palabra que ellos quieren. El juicio de los profetas es espada que corta en la dirección de aquéllos y en la de los destinatarios.

El discernimiento del profeta fue problema de ayer, lo es de hoy, y lo será, sin duda, del mañana. No es, por lo tanto, ocioso dedicarle seria atención. Ni es huida

cómoda de los problemas del presente, si llevamos el interrogante al antiguo testamento. Allí aparece el profetismo en su forma más clásica; allí tiene el enfrentamiento entre profeta y profeta aguda expresión; y allí se hizo un juicio y se dieron criterios que están a nuestra vista. La distancia nos permite observar con lucidez. El presente, a su luz, cobra la necesaria perspectiva.

2. *Datos bíblicos sobre el conflicto profético*

¿Qué suerte de materiales conserva el antiguo testamento sobre el conflicto profético en el período bíblico? Si nos dejamos guiar por las ventajas que tiene la simplificación, podríamos reunir esos materiales en tres categorías: relatos de enfrentamiento entre profeta y profeta; denuncia profética de la falsa profecía en sentencias incisivas o en colecciones de sentencias; esbozos de criterios para discernir entre el verdadero y el falso profeta.

Todo este material es de tono polémico. Procede en parte de profetas y en parte de historiógrafos. Los primeros tienen la luz del carisma para enjuiciar; los segundos se benefician de ese voto y tienen a su servicio la perspectiva de la historia, que ha legitimado a unos profetas y desautorizado a otros que pretendían serlo. Unos y otros extreman rasgos que delatan. De rechazo señalan las notas caracterizadoras de la verdadera profecía.

La lectura superficial de estos textos puede hacer tropezar en la caricatura. Si los que son en ellos denunciados como falsos eran tan claramente viciosos, ilusos o embusteros, no hubiera sido difícil señalarlos; o el pueblo que los oía y estimaba tendría que ser necio. En esa clave de lectura el problema hubiera sido demasiado fácil o ridículo. Pero esos mismos textos, si queremos seguirlos, nos llevan de la mano a niveles más hondos, al centro mismo en donde el problema se sitúa.

Cierto que éste no se plantea en forma abstracta, sino encarnado en circunstancias históricas, culturales, religiosas, sociales y personales, y se puede ceder a la impresión de que se disuelve en las meras circunstancias. Pero, aunque éstas cambien por entero, el problema persiste.

a) *Relatos de enfrentamiento entre profeta y profeta*

No incide directamente en nuestro tema la incompatibilidad de los profetas que hablan en nombre de Yahvé con los que hablan en nombre de otros dioses, como Elías y los profetas de Baal sobre el Carmelo (1 Re 18, 20-40; cf. 2 Re 10, 19). El Deuteronomio denuncia y condena la contemporización con los adivinos, nigromantes y profetas de la religión naturista cananea (Dt 13; 18, 9 ss). Inculca el cumplimiento del mandamiento capital, que excluye el reconocimiento de divinidad fuera del Dios que se ha mostrado salvador. Cualquiera que se desvíe de esa fe, aunque se llame profeta y haga maravillas, no debe ser creído. Nuestra atención se centra en el ámbito religioso intrayahvista, para comentar algunos de los episodios más notorios, en que, en nombre del mismo Dios, los profetas se enfrentan.

La Biblia nos ofrece una serie de relatos, que acusan el conflicto en épocas sucesivas, hasta el punto que lo hacen suponer constante en la historia del profetismo. Cierto es que en todos los relatos hay una coloración que los relaciona con círculos determinados, deuteronomísticos, proféticos. Pero ese color no compromete su historicidad. Las circunstancias en que el choque se produce, remiten a situaciones concretas, diferentes, que respaldan suficientemente su carácter histórico.

b) *Miqueas de Yimlá y los profetas del rey*

A mitad del siglo IX a.C. se sitúa un episodio que encara a Miqueas de Yimlá con un grupo de profetas; Sedecías está al frente de este grupo. Relata este episodio el autor de 1 Re 22, versión que ofrece garantías de historicidad.

El relato coloca el enfrentamiento en un contexto histórico-político, que permitiría datarlo con precisión en el año 853. El rey Acab de Israel pide a Josafat rey de Judá que le acompañe con su ejército para reconquistar la ciudad de Ramot de Galaad, en Transjordania, de manos de los arameos. Josafat está dispuesto. Pide sólo que, siguiendo la costumbre, se consulte por un profeta sobre el acierto de la expedición. Se convoca a los profetas, a quienes Acab suele consultar, en número de cuatrocientos. Todos como uno solo dicen: «Sube. Yahvé la entrega en las manos del rey». Es decir, garantizan éxito a la empresa. A Josafat no le satisface, al parecer, el espectáculo, y pregunta si hay un profeta de Yahvé al que se pueda consultar. Acab alude a Miqueas de Yimlá, a quien él evita consultar, pues no le anuncia nunca bien. Reluctantemente envía a buscarle. Entre tanto, Sedecías, el cabeza del grupo de profetas, refuerza el augurio con una acción simbólica: se pone unos cuernos de hierro que significan la fuerza; y el coro repite: «Sube a Ramot de Galaad; tendrás éxito». Miqueas, por su parte, recibe con enojo al enviado, que intenta poner en su boca las palabras que los profetas repetían. Protesta que dirá rigurosamente lo que Yahvé ponga en su boca. Ya en presencia de los reyes, comienza por repetir, al parecer con visible ironía, lo que dicen los otros. Intimado a decir verdad, anuncia dispersión del rebaño, al ser herido el pastor. En el caso significa la muerte del rey y la derrota. Acab tenía razón, cuando temía su anuncio. Miqueas se enfrenta luego a los profetas. Refiere una visión en la que se presenta asistiendo al consejo divino.

Allí un espíritu de mentira se compromete a engañar al rey, impersonándose en sus profetas. Sedecías entiende lo que le atañe: que un espíritu de mentira lo posee. Y abofetea a Miqueas. El rey, por su parte, manda encerrarle, a pan y agua, hasta que vuelva victorioso. Miqueas no tiene fuerza para defenderse de ninguno. Pero adelanta el veredicto que darán los acontecimientos: Sedecías sabrá en dónde estaba el espíritu profético, cuando tenga que buscar un escondrijo de la muerte; el rey sabrá que Dios no hablaba por Miqueas, si vuelve victorioso. El relato termina contando el fracaso de la empresa y la muerte del rey.

Este episodio es cronológicamente el primer caso de contradicción entre profetas que hablan en nombre del mismo Dios. En lo sucesivo será un espectáculo corriente. Pero este primer caso no ofrece ya sorpresa. ¿Hasta dónde se remonta el fenómeno? Documentalmente no es verificable más atrás; pero es presumible que venga de más lejos.

Entre Miqueas y el grupo hay diferencias notables, en cuanto a la posición que les es reconocida y en cuanto al despliegue de la personalidad. Todos responden por igual al nombre de profetas; pero no son la misma realidad. El grupo goza de aceptación indiscutible. Es a ellos a quienes efectivamente se consulta. Tienen acceso a la corte, a la cual son adictos. Por ese rasgo traen a memoria a los profetas de David, Gad y Natán, que figuran entre los funcionarios de la corte; pero éstos eran dueños de anunciar al rey desgracias y de denunciar sus crímenes (1 Sam 12 y 24). El grupo de los profetas de Acab parece que dice sólo lo que el rey quiere oír; anuncia siempre bien. Está a disposición para toda llamada, respondiendo de oficio, cuando se busca apoyar una empresa con la ayuda del cielo. El rey y el pueblo oyente condicionan la palabra que pronuncian los profetas. No es impropio el que se llamen «los profetas del rey», pues es él quien pone la palabra en su boca. Refiriéndose a estos profetas de Acab, dice Eliseo a Joram,

en la siguiente generación: «¿Qué tengo yo que ver contigo? Acude a los profetas de tu padre y de tu madre» (2 Re 3, 13).

En el grupo de profetas toma la voz cantante en guía, Sedecías, el único que despliega decididos rasgos personales. Los otros repiten a coro lo que él dice e interpretan su gesto simbólico. Añaden a su anuncio la fuerza que puede desencadenar una masa entusiasmada. Por ese lado recuerdan el trance de los profetas de Baal ante Elías (1 Re 18, 20 ss). En terreno intrayahvista, repiten el fenómeno del nebiísmo colectivo, que aparece ya en los días de Samuel y luego en los círculos de Elías y Eliseo, precisamente en la misma época de Acab. En las dos coyunturas la masa entusiástica goza de la orientación de recias personalidades de profetas, que encauzan el entusiasmo extático en la dirección que ellos marcan. Lo transforman en fuerza que secunda su misión. Ese era también el cometido de los setenta ancianos, que se pusieron a «profetizar», por comunicación del espíritu de Moisés, en el desierto (Núm 11, 16 ss). Eran como una inundación del espíritu de Dios en todo el pueblo y ayudaban al guía carismático a «llevar» el pueblo a destino, en cuanto testigos vivientes de la presencia de Dios en él. Sin la orientación concreta de un guía, el fenómeno en sí es demasiado ambiguo; en su entusiasmo falta la indispensable lucidez; es susceptible de tornarse fuerza peligrosa, manejada por un guía de intenciones discutibles. En el caso que nos ocupa, el guía es Sedecías, un incondicional de los intereses de la corte.

Por el otro lado está Miqueas, un profeta de palabra imprevisible y, por eso, temible. En consecuencia, no se le escucha , se le evita, y hasta quizá se le silencia. Los poderes constituidos no le asignan autoridad; él la busca y la tiene de otra fuente, aunque por lo general no tenga curso o no se le dé beligerancia. Rehuye por igual apoyar sistemáticamente empresas decididas como que otros le apoyen, aun al riesgo de ser un *canens extra chorum*. A cambio de eso, reivindica la libertad de decir la palabra

que según él es verdadera. El no tiene esa palabra; está abierto a ella, la espera. Cuando le venga, es ella la que manda. En esa palabra está la fuerza que le ha de mover; él le será obediente y la pronunciará, lo mismo si place como si desagrada. En esa disposición, Miqueas se muestra persona lúcida, madura, responsable, en la cabal actitud del mensajero. Lo que decisivamente le importa es el origen de la palabra y la palabra misma que ha de pronunciar. Sobre ello versa su autocrítica y ahí se apoya su crítica a los que proceden de otro modo.

Desde el punto de vista de Miqueas, según el autor del relato, el conflicto entre los profetas se sitúa en un terreno menos accesible que el del *status* social y el del contenido de la palabra. Está en el ámbito del espíritu. La cualidad del espíritu que anima a la persona es la puerta de acceso al centro mismo de la personalidad. Pero esa puerta no parece estar abierta a todas las actitudes. A la de Miqueas lo está. El no duda en afirmar, reproduciendo una intuición profunda que ha tenido, que en los profetas que corean a Sedecías hay un «espíritu de mentira» o una fuerza de orden demoníaco, destinada a engañar y a arruinar. No lo considera un *demon* independiente y autónomo, sino una fatal inspiración que Dios permite entrar en los profetas. Se diría, reduciendo la categoría religiosa al lenguaje secular, que es el destino fatal que espera al rey; éste es empujado por sus profetas a ir a su encuentro.

Miqueas tiene lucidez para detectar el destino que se disfraza con nombre de «espíritu», y no rehuye esa clave religiosa de lenguaje; pero no será capaz de demostrar lo que afirma, precisamente por situarse en esa dialéctica. Cuando Sedecías le pregunta: «¿Por qué camino se ha ido de mí el espíritu de Yahvé para hablarte a ti?», Miqueas no sabe responder. Espera que los acontecimientos responderán por él. A ellos se remite también, cuando dice al rey seguro de la victoria: «Si vuelves victorioso, es que Yahvé no ha hablado por mi boca».

Los acontecimientos que siguen, según la interpretación que da de ellos el autor del relato, legitiman a Miqueas. Pero en el momento preciso éste no era dueño de ellos. Se remite a su curso y a que Dios haga por ellos verdadera su palabra. El profeta tiene la seguridad de que Dios confirmará lo que anuncia, basado en la presencia que siente en su palabra. Pero sabe también que Dios es libre y que está sobre la misma palabra que él pronuncia en su nombre. Es decir, su trascendencia no queda reducida al signo de su presencia; ésta no lo deja disponible. Esa libertad y soberanía absoluta del Dios trascendente indignará a un profeta como Jonás, que se rebela contra su misión porque sabe de ella. Miqueas se queda a la espera de la verificación de su palabra en la nueva palabra que Dios dirá por los acontecimientos que sigan.

Por otra parte, los acontecimientos de la historia a que Miqueas se refiere tendrán causación humana suficiente, sin necesidad de Dios para explicarlos. Por sí mismos no dirán nada, ni legitimarán, por lo tanto, al mensajero. Sólo tendrán elocuencia para quienes en ellos se encuentren con Dios; es decir, para quienes sepan leerlos como signos de Dios presente en la historia. El adelanto de esa dimensión por el profeta no hace más que preparar su lectura. Pero no podrá forzarla. En definitiva, queda en el poder de la revelación de Dios y de la actitud del hombre ante él. El autor del relato trasmite una lectura en clave revelatoria. Según ella los acontecimientos revelaron que Miqueas era verdadero profeta.

Según la diagnosis de Miqueas el conflicto profético se sitúa en el espíritu que anima a unos y otros. Hay un espíritu de Dios que asiste a unos, y un espíritu de mentira que impulsa a otros. En el segundo caso se llama espíritu a una potencia demoníaca, de rasgos dinamísticos, o a la fuerza del destino, o, en definitiva, a los susurros que despiertan en el fondo del hombre. Miqueas puede discernir lúcidamente esos espíritus y hacer su juicio. En realidad, él personalmente no pretende tener ningún espíritu, sino que está a la espera de la palabra de Dios. ¿Contrapone deliberadamente palabra a espíritu? Si es así, establecería ya el precedente de algunos profetas clásicos, que evitan el recurso al espíritu para legitimarse, quizá para no dejarse confundir con los que acuden a él para hacer pasar por profecía su entusiasmo y sus sueños.

Antes de abandonar este relato, debemos preguntarnos por la actitud de los oyentes de Miqueas y del grupo enfrentado; en el caso es el rey o los dos reyes quienes personifican a todos los oyentes. Josafat insiste en escuchar a un profeta de Yahvé; está dispuesto a aceptarlo, aunque le sea imprevisible. El rey de Israel, por el contrario, rehuye lo imprevisible de la palabra, probablemente no halagüeño, y, de no haber sido urgido a escuchar a Miqueas, se hubiera circunscrito al engaño de sus profetas. Este era, en realidad, un autoengaño, puesto que el anuncio de aquéllos era lo que él quería oír y lo que aquéllos podían decir. ¿No es el falso espíritu del rey el que desata la falsa profecía?

Pero detrás de todo ello hay algo que nos puede dar la clave de su explicación, sin necesidad de situar a Acab en posición absurda: es la concepción mágica de la palabra del profeta. Las primitivas nociones dinamistas asoman de tanto en tanto en conceptos como palabra y espíritu, bendición y maldición, voto y juramento. El rey no busca oír a Dios en la palabra del profeta, sino conjurar por ella el mal y poner en marcha el éxito. Por eso es decisivo que todos los profetas pronostiquen el triunfo y que nadie desate el mal agüero con una palabra de derrota. En la concepción mágica la palabra del mago manipula las fuerzas ocultas del destino, haciendo prevalecer la deidad favorable sobre la deidad adversa, una y otra sin rostro. Esta es la concepción de la palabra que está aquí latente y la que define la actitud del grupo profético y de los que buscan sus augurios.

c) *Amós y Amasías en Betel*

Un siglo después del lance de Miqueas con los profetas de Acab, aproximadamente hacia el año 750 a.C., tuvo lugar un enfrentamiento semejante, en Betel, entre el profeta Amós y el sacerdote Amasías. El relato se guarda en el libro de Amós (Am 7, 10-15). Su brevedad permite recordarlo al tenor de su letra.

> Amasías, sacerdote de Betel, mandó decir a Jeroboam, rey de Israel: Amós conjura contra ti en medio de Israel. Ya no puede la tierra soportar sus palabras. Porque Amós anda diciendo: A espada morirá Jeroboam; Israel será deportado de su suelo.
> Amasías dijo a Amós: Vidente, vete, huye a tu tierra de Judá; come allí tu pan y profetiza allí. En Betel no has de seguir profetizando, pues es un santuario real y una casa del reino.
> Amós respondió a Amasías: Yo no soy profeta ni hijo de profeta, sino pastor y cultivador de higos. Yahvé me sacó de junto al rebaño y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel.

El careo directo no es, en el caso, entre profeta y profeta, sino entre el profeta y el sacerdote de Betel. Este tienen el oficio de guardar el santuario por encargo del rey de Israel, a la sazón Jeroboam II. El edificio sagrado se define como «santuario del rey», «casa del reino». Los nombres destacan un aspecto, que no es precisamente el definidor de esa institución. Parece que «casa de Dios» sería más indicado. La misma ciudad en que está lleva precisamente ese nombre, Betel, casa de Dios (Gén 28, 10-22). Pero, si no es indicada la designación de Amasías, es significativa. El sacerdote es un funcionario real; Amós es un extranjero; su denuncia ofende al rey y a la nación. No es, por lo tanto, sorprendente que se desate el mecanismo de defensa por aquel preciso flanco. De momento el sacerdote no se orienta hacia Dios, ni por su cargo, ni por el lugar en que sirve, ni por el profeta que denuncia; está en otra

clave. El santuario, de origen cananeo, se legitimó como santuario de Yahvé por su manifestación allí a los patriarcas. Jeroboam I lo constituyó templo real y nacional, para contraponerlo al templo de Jerusalén, que tenía algo de carácter de capilla real de la casa de David (1 Re 12, 26-33). El sacerdote Amasías era el guardián del santuario en los días de Amós; tenía cometido de defender los intereses del rey y de la nación en aquel ámbito.

Amós es denunciado de «conspirar» contra la paz y el prestigio de la nación, amenazando al rey y al pueblo con un final catastrófico. Su palabra no podría hacer mucha mella en los oyentes. Más bien parecería algo risible, pues el reino estaba gozando de los mejores años de su historia, con la paz y prosperidad de Jeroboam II. Cierto que el enriquecimiento y el bienestar material eran exclusivas de unas clases, mientras otras eran despojadas. La brillante situación tapaba miserias e injusticia. Los entendidos podían intuir que las bases de la situación eran más bien preocupantes. La base interna era la injusticia establecida; la base externa era la humillación de los vecinos arameos, eternos acosadores de Israel, por los asirios. Era una paz indirecta, casual, provisional, y esas condiciones paradisíacas para los poderosos, los comerciantes y los especuladores no podían durar. Asiria no iba a detener en las precisas fronteras de Israel su ambición expansionista. Era sólo un compás de espera; en el año 721, quizá aún en vida de Amós, llegaría el final. La ciudad fuerte y confiada no podía, por lo tanto, según el entender de cualquier mente lúcida, soportar la palabra de un profeta, que denunciaba la injusticia y que despertaba la pesadilla de los peligros exteriores. El miedo de esa palabra daba la cabal medida de la salud y del bienestar de la nación: el cáncer encubierto bajo la brillante piel.

Además del choque frontal entre profeta y sacerdote, hay en el breve relato otro plano de disonancia intraprofética. El sacerdote toma a Amós por un «vidente»,

un nabi extranjero, que viene de Judá a ganarse el pan a Israel, mediante su oficio. El caso no le sorprende ni le suena a algo nuevo. Amós es para él uno de tantos predicadores profesionales, que se sustentan haciendo el profeta, entusiastas de espíritu dudoso que hay que controlar. No cabe duda que había buenas razones para tomar tales medidas, pues esa suerte de agitadores de signo religioso pululaban y sembraban malestar y confusión. Los guardianes de los santuarios tenían, entre otros, ese grave cometido, como nos consta por más de un episodio. Jeremías, un siglo después, fue apaleado y encarcelado por Pasjur, en circunstancias semejantes (Jer 20, 1 ss); y en otra ocasión denunciado por Semeyas a Sofonías, a la sazón guardián del templo (Jer 29, 24 ss). Lo cuestionable del caso es si el sacerdote responsable es capaz de discernir el espíritu del profeta que entra en su ámbito. No parece buena medida para ello el interés realnacional, tal como el rey y sus funcionarios lo entienden. Esa corta perspectiva no da luz para discernir espíritus. La actuación de Amasías revela, por un lado, qué suerte de profetismo predominaba en sus días y, por otro, la medida de ejercicio que la autoridad le permitía.

Al verse asociado con tal suerte de profetas y condicionado por la autoridad, Amós se disocia de aquellos y se rebela contra ésta. En la negación rotunda de Amós: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta», hay quienes han tropezado en lo que se podría llamar contradicción. Amós negaría ser profeta, cuando, a renglón seguido, oímos que afirma ser el «profetizar» el cometido que le arranca de la pacífica Tecoa y le lleva a Betel. Algunos han leído la controvertida negación en matiz de pasado: «No era profeta ni hijo de profeta..., pero Yahvé me tomó...»; o en sentido de interrogante, que equivale en el contexto a afirmación: «¿Es que no soy profeta e hijo de profeta...?». Y para corroborar el interrogante que afirma, referiría a continuación las circunstancias de la llamada.

No parece necesario hacer esas evidentes torsiones en el texto, para evitar una contradicción que no existe. La negación de Amós significa que él no pertenece a los profetas de oficio, ni hay en su familia antecedentes que le llamen a esa profesión. El tiene su profesión bien definida y bien ajena a aquélla. Los que se hacen problema de la negativa de Amós demuestran una reluctancia, más loable que realista, a admitir el profesionalismo en que está propensa a incurrir la profecía. Parece que el sacerdote de Betel lo sabe de mejor tinta, hasta el punto que los que él conoce como profetas son los profesionales que se ganan el pan con su oficio. Para él lo sorprendente, lo no visto, debió ser un profeta como Amós, a quien no sabe entender sino por los rasgos de aquéllos. Por eso piensa que puede y tiene que reducirle a silencio. Amós le va a mostrar el equívoco que hay en el título «profeta». El no apela a la autoridad que el título proporciona, ni disfruta sus beneficios, ni goza del *status* que los profetas tienen concedido por su público. En cambio, no está condicionado por un controlador ni por los que lo mantienen. Su fuerza y su razón están en su experiencia de llamada y en la urgencia de la palabra que le nace en el encuentro. El verdadero enfrentamiento de Amós no es, por lo tanto, sólo con el sacerdote Amasías, sino principalmente con ese profetismo profesional y manejado. Este es el ángulo de mirada para enfocar el centro de su personalidad.

Por el sacerdote hablan el rey y el pueblo todo, que se eligen y dan lugar a que se hagan los profetas que ellos quieren escuchar. Su actitud se revela falsa, al aparecer un mensajero de la palabra de Dios. Su presencia discierne; juzga al pueblo y a sus profetas.

d) *Jeremías y Ananías*

Siglo y medio más tarde del incidente de Amós con Amasías, con toda probabilidad el año 594 a.C., tuvo lugar un choque igual de dramático entre Jeremías y Ananías. Es uno de los varios que debió vivir el profeta de Anatot. Uno de circunstancias parecidas al de Amós le enfrentó con el sacerdote Pasjur, al que ya hemos aludido (Jer 19-20); de otro hablaremos más tarde. El que ahora nos ocupa no nos llegó por relato personal de Jeremías, sino de un testigo, que refiere el percance, sin hacer comentario. Está en Jer 28, un capítulo que integra la biografía del profeta, y se atribuye a Baruc, amigo de Jeremías.

El contexto histórico-político es suficientemente conocido por Jer 27. Nos sitúa este capítulo en el año cuarto después de la primera deportación de judíos a Babilonia, la cual tuvo lugar el 598 a.C. Los caldeos o babilonios, en esa circunstancia, saquearon los tesoros del templo y todo lo que en él encontraron de valor, y desterraron la familia real y la élite de la población de Jerusalén (2 Re 24, 10-17). Judá y los reinos vecinos quedaron sometidos a pagar tributo anual a Nabucodonosor, segundo rey del imperio neobabilónico. La carga es pesada y el intento de sacudirla comprensible, sobre todo si los sometidos no calculan la potencia del opresor. Los pequeños reinos de Edom, Moab, Ammón, Tiro y Sidón se ponen al habla para un levantamiento, y quieren solidarizar también en él a Sedecías de Judá; una facción del pueblo le urge a esa aventura.

En ese punto entra Jeremías en escena, para desaconsejar la rebelión. Según su razonamiento, sería provocar una nueva invasión de los caldeos, una nueva destrucción y más deportaciones. La previsión política es certera. Pero ahí tropieza Jeremías con la facción nacionalista, que le tilda de antipatriota y hasta de traidor. En realidad no es sólo el político el nivel en que el pro-

feta arguye. Su intento es que, a raíz del infortunio, tomado con toda seriedad, el pueblo entre en sí mismo, despierte a la vivencia religiosa y se disponga a conversión. A la luz de Dios verá la situación de otro modo. Empieza por verla el profeta, que no cede en amor a la patria a ninguno de sus conciudadanos. Para él la coyuntura suena a llamada de Dios, y no debiera quedar en el plano del lamento ni en el de la rebeldía, por lo demás inútil e insensata. Con un yugo al cuello recorre la ciudad, y todos entienden lo que dice: el yugo de los caldeos no es un evento fortuito ni una acción soberana, sino que está bajo el señorío del Dios de la historia, con un sentido que Israel no debe desaprovechar.

En eso interviene Ananías, para atacar con las mismas armas del plano religioso el frente de argumentación de Jeremías. A la vista de todo el pueblo y en presencia de Jeremías, afirma, desafiante, que habla en nombre de Yahvé y que en el término de dos años se romperá el yugo de Babilonia, los desterrados regresarán y los tesoros robados volverán. Jeremías entiende el desafío, y confiesa lo que también él desearía tan ardientemente como el que le contradice: «Amén, ojalá confirme Dios esa palabra». Observa, sólo de paso, que la historia da la razón a los profetas que anunciaron juicio; los que pronostican paz tendrán que ser legitimados por los hechos. Ananías rompe el yugo que Jeremías lleva a su cuello, mientras repite que en dos años Yahvé romperá el yugo de Nabucodonosor. Jeremías se retira, sintiéndose quizá roto como el yugo, al menos en cuanto a capacidad de demostrar lo que afirma, o en espera de nuevo fundamento que le permita responder. En efecto, una ulterior inspiración le permite encararse con Ananías:

> Tú has roto yugo de madera, pero yo haré yugo de hierro... Escucha, Ananías: No te envió Yahvé, y tú has inducido a este pueblo a falsa seguridad. Por eso, así dice Yahvé: Yo te arrojo de la tierra; en este año morirás, porque has predicado rebelión contra Yahvé. Y el profeta Ananías murió aquel mismo año, el mes séptimo (Jer 28, 13-17).

Ananías no es un impostor. Ni es tampoco un entusiasta irresponsable, despersonalizado. La palabra que dice tiene serio fundamento. Puede invocar en su apoyo, como Jeremías invoca para sí a los profetas que fueron, el dogma fundamental de la elección divina de Sión y las promesas de Dios a la dinastía de David y a todo el pueblo. Parece que, concretamente, se está haciendo eco de la palabra de Isaías, cuando el sitio de Jerusalén por los asirios, el 701 (Is 37), y del mensaje fundamental de ese profeta: Dios-está-con-nosotros. Está, por lo tanto, en buena compañía de tradición sagrada.

Jeremías, por supuesto, no ignora el pasado como historia de salvación ni le suena a inédito el «Dios-está-con-nosotros»; pero lo entiende de otro modo, a la luz de la situación del pueblo en el presente. La historia de la salvación no ha terminado, sino que tiene horas nuevas, y la presente es de llamada de Dios desde el fracaso político-nacional, para que el pueblo entre en sí como pueblo de Dios, tome conciencia de su culpa desde esa perspectiva y se deje mover a conversión. En esa palabra según él, está Dios ahora con el pueblo como su salvador. Pero de su verdad no puede Jeremías convencer a nadie con argumentos que demuestren.

La nueva luz que el profeta obtiene no es tampoco imposible; pero a él le da total seguridad y le permite enfocar la divergencia en su raíz. Acusa a Ananías de no tener misión y de engañar al pueblo con falsas seguridades. El recurso a la tradición de los profetas no da ventaja a Jeremías, pues Ananías está también en la mejor tradición. No hay siquiera razón de acusarle de dolo subjetivo. Pero de todo ello no se sigue que pueda hablar como profeta, en el sentido en que Jeremías lo entiende. Se orienta únicamente por lo que otros han dicho y no desde la personal comunicación con Dios. Si Dios estuvo en esa palabra que roba Ananías, no está ahora en el que la repite: no es un mensajero, sino un tergiversador de lo que Dios dice ahora por los acontecimientos.

¿Cómo saben los que oyen a los dos quién es el mensajero y quién el que habla por su cuenta? ¿Pueden ellos entrar en la hondura en que se sitúa Jeremías? Pueden, cierto, esperar a que se cumpla la palabra en los acontecimientos que los dos han fijado puntualmente. Pero esa no es la actitud que pide la palabra. Si retienen ahora el asentimiento, es probable que los acontecimientos, que tienen sus causas naturales, no les demuestren tampoco quién de los dos era profeta. Los acontecimientos son sólo reveladores para el que escucha a Dios en ellos. Posponer la decisión no es facilitarla. En un momento como en el otro —acontecimiento o palabra—, el oyente es requerido a dar crédito a Dios y a entrar en encuentro con él, no por la evidencia racional de su presencia, sino por la evidencia de la fe. Allí sería el hombre el sujeto de la iniciativa; aquí el hombre es término.

Los oyentes de Ananías son más fáciles; en su palabra tienen lo que quieren oír. Pero la palabra de Jeremías debe ser un reto serio. Provoca a los oyentes, a la luz de unos acontecimientos a que no son ajenos, a encontrarse consigo mismos, en saludable despertar a las propias responsabilidades, y a encontrarse con Dios, que no está ausente en la desgracia. No es que la catástrofe tenga en sí sentido alguno, para que se la deba aceptar con resignación pasiva. Jeremías no pretende esa absurda aceptación. Intenta que el pueblo la entienda como ocasión de detectar las falsas seguridades en que vive, de convertirse a Dios y de aspirar a la salvación total que está en él.

e) *Jeremías y Semeyas*

El conflicto anterior tiene un doble, en otro escenario; o, más exactamente, a caballo de la distancia que separa dos lugares, Jerusalén y Babilonia. Allí está Jeremías, que protagoniza el papel ya conocido, y en Babilonia están los judíos desterrados, en los que se observa

la actitud encarnada en el episodio anterior por Ananías. El biógrafo de Jeremías reproduce el texto de una carta (Jer 29, 4 ss), que el profeta dirigió a los desterrados, el año cuarto de Sedecías, rey puesto por Nabucodonosor en lugar del destituido y deportado Joaquín (2 Re 24, 17). Estamos, pues, en las mismas fechas del enfrentamiento precedente.

En la carta anuncia el profeta a los desterrados que el exilio será largo. Les aconseja que se estabilicen, hagan vivienda y planten y que pidan por el bien de la ciudad en que están, pues el bien de ésta es el suyo. Se hace también eco de la noticia de que les han surgido allí profetas, a fin de prevenirles sobre sus enseñanzas. Les dicen esos profetas que el destierro es un episodio banal y que no durará. Con ello les hacen concebir falsas esperanzas. La situación no les presenta más que una cara lisa, sobre la cual resbalan. El profeta quiere descubrirles la llamada de Dios en esa situación, como había intentado hacer con los que quedaron en su patria. Denuncia a los profetas que hablan en nombre de Dios, como no enviados. Los desenmascara como «vuestros adivinos y vuestros soñadores, que sueñan por cuenta propia» (Jer 29, 8). Su palabra sería el cuerpo vago de lo que desean ellos y quienes les escuchan. Eso para el profeta no es palabra de Dios, sino palabra que empieza y termina en el hombre. No viene de Dios ni lleva a él.

El efecto de la carta entre los desterrados nos es desconocido. Conocemos la reacción de un sector que quizá los representa: los profetas denunciados. En nombre de ellos escribe Semeyas una carta al inspector del templo, haciéndole memoria de la obligación que tiene de acallar «a locos y seudoprofetas; de meterlos en los cepos y en los calabozos». Alude personalmente a Jeremías, «que se hace pasar por profeta».

El sacerdote inspector tiene en Jerusalén el cometido, con respecto a los profetas, que tenía en su hora Amasías en Betel. Pero no se ve que tome con Jeremías las medidas que el portavoz de los profetas del destierro le sugiere.

Se dice únicamente que le lee la carta recibida, tal vez con la sola intención de informarle, tal vez para reconvenirle. La reacción de Jeremías es otra carta a los desterrados, para desvelar a Semeyas como no enviado por Dios y como inspirador de falsa seguridad. Le acusa de «predicar desobediencia a Yahvé», y le anuncia que no gozará del bien que Dios concede a su pueblo. Parece aludir con ello a la restauración futura, en la cual el pretendido profeta no estará.

La historia dio la razón a Jeremías, en lo referente a la duración larga del destierro. Pero esa no era la razón que buscaba el profeta; esa no le llevaría más allá de un previsor político y no le vindicaría como verdadero profeta. Lo que Jeremías busca, en su calidad de profeta, es que los desterrados tomen la situación desde el ángulo de su responsabilidad y la escuchen como una llamada a conversión. Eso no significa que la suerte política del pueblo caiga fuera de su interés, incluso como profeta; ningún profeta entiende la salvación de Dios como algo independiente y alejado de la realización en la historia. Jeremías asume los niveles de patria que preocupan a los más nacionalistas de sus contemporáneos, y los sueños que animan a los profetas rivales. Pero va más allá, hasta el sentido de la salvación total, que reclama a Dios como principio y término. En qué medida los oyentes despertaron a ese sentido, y con ello legitimaron al profeta en su día, no podemos saberlo. Sabemos que el profeta vivió ese sentido y que lo proclamó.

Los que presenciaron el debate entre Jeremías y Semeyas, portavoz de un grupo profético, no sacarían mucha luz de los términos empleados por uno y por otro. Semeyas usa los términos con que un profeta verdadero denuncia al que es falso a sus ojos. Pero, aunque en grosor de palabras no se deja vencer, en radicalidad se queda muy por detrás de Jeremías. ¿Lo percibirían sus oyentes? Jeremías va al centro de la conciencia de envío y analiza la cualidad de las seguridades que despierta la palabra. ¿Aprecia Semeyas el valor de las esperanzas que maneja?

¿Sabe orientarse hacia Dios desde el seno de los acontecimientos catastróficos y descubrirle como salvador, si en aquéllos se manifiesta como acusador? Parece que lo único que sabe de Dios es lo que le dice la antigua promesa, absolutizada, independiente de que el pueblo responda o no como pueblo de Dios. Los oyentes no tienen más caminos para saber en dónde habla Dios, que la actitud abierta a escucharle, aun si acusa por el profeta, en el fondo de sí mismos. La duplicidad de la palabra es un reto a la sinceridad, un compromiso de autoexamen y de escucha.

3. *Denuncia profética de la falsa profecía*

Menos plástico, pero no menos importante que la crónica de enfrentamientos personales de profetas, hecha por historiógrafos, es el juicio que hacen los profetas recibidos en el canon de otros que en su día gozaban de ese título. Ese juicio nos ha llegado en dichos incisivos o en antologías de denuncias, que no fueron pronunciadas en una misma situación, pero que por razón del tema vinieron a reunirse. Al ignorar nosotros el contexto y las circunstancias vivas en que sus autores las dijeron, nos llegan a dar la impresión de juicio teórico y tienden el señuelo de la absolutización y de la nivelación de todos los denunciados. Carecemos de datos que nos pongan realísticamente en su ángulo de vista, y por eso no podemos hacer juicio cabal de las personas. Leemos el que hicieron los profetas como voto autorizado; su voto denuncia aspectos que delatan la falsa profecía.

Las denuncias a que nos estamos refiriendo se encuentran diseminadas en libros de profetas de épocas distantes: Isaías (9, 14; 28, 7-13), Miqueas (2, 6-11; 3, 5-8), Oseas (4, 6), Jeremías (2, 8; 4, 9 s; 5, 31; 6, 13 s; 14, 13 s; 18, 18; 23, 9-40), Ezequiel (13; 22, 28-31), Lamentaciones (Lam 2, 14), Zacarías (13, 3-6). El juicio no hace distinción de gravedad de niveles; los superpone, abarcando desde los más superficiales y externos a la personalidad, hasta los más comprometedores, los de la última instancia. Si se quiere dar nombres a esos varios niveles, para facilitar la valoración de su importancia, se puede, quizá, echar mano de los términos: conducta del profeta, método, contenido de la palabra, procedencia.

Las acusaciones más densas y masivas las encontramos en Miq 3, 5-8; en Jer 23, 9-40 y en Ez 13. Recordamos el primero de los tres pasajes a la letra, por más breve, a fin de hacer el oído al sonido del lenguaje de uno y de todos.

> Así dice Yahvé a los profetas
> que extravían a mi pueblo:
> Cuando tienen que comer
> anuncian paz,
> y declaran guerra santa
> a quienes no ponen nada en su boca.
> Por eso tendréis noche sin visión,
> oscuridad sin oráculo.
> Se pondrá el sol para los profetas,
> se les oscurecerá el día.
> Se avergonzarán los videntes,
> se sonrojarán los adivinos;
> se taparán todos la boca,
> por no tener respuesta de Dios.
> Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza,
> por el espíritu de Yahvé;
> de fortaleza y justicia,
> para denunciar a Jacob su rebeldía
> y a Israel su pecado (Miq 3, 5-8).

En el pasaje hay una denuncia, una sentencia y una contraposición entre profeta y profetas. A diferencia de su homónimo, Miqueas de Yimlá, el Miqueas que aquí habla no tiene una teoría de espíritus de mentira, demoníacos, para explicar lo que a su vez es falsa profecía. No conoce otro espíritu que el verdadero espíritu de Dios, del cual él recibe fuerza, valentía y justicia, para denunciar el pecado de su pueblo. Los que están pendientes del propio interés, deben ser más diplomáticos;

o más contundentes, si es el caso. Carecen de la fuerza que da la palabra al profeta y de libertad para servirla. No tienen respeto para ella, ni para sus destinatarios.

En Jer 23 se encuentran reunidas denuncias que hizo el profeta en diferentes ocasiones. Acusa a los que pretenden ser profetas de una conducta que contradice su misión; de pronosticar prosperidad, cuando debían llamar a un pueblo que desprecia la palabra viva de Dios a penitencia y conversión; de hablar en nombre de Dios, cuando lo que hacen es contar sus ilusiones y sus sueños.

Ez 13 es una tensa invectiva contra profetas y profetisas, que hablan por cuenta propia; que no defienden a su pueblo, preparándolo a lo que viene; que lo seducen y lo inducen a la idolatría. El profeta parece referirse a la situación que reina entre los desterrados en Babilonia, donde, a juzgar por la carta de Jeremías (Jer 29), abundaban profetas discutibles.

Los capítulos de acusación más importantes y caracterizadores se encuentran ya aludidos en muchos de los pasajes anteriormente estudiados. Al formularlos ahora bajo categorías definidas, podremos tomar en cuenta otros pasajes que añaden matices nuevos. Al asociarlos se complementan y se aclaran mutuamente.

La conducta de los profetas denunciados es incompatible, contradice, y, cuando menos, no apoya su pretensión de ser mensajeros de la palabra de Dios. La búsqueda incondicionada del propio provecho no acredita al profeta. Y eso es precisamente lo que hacen los profetas denunciados.

> Cuando tienen que comer
> anuncian paz,
> y declaran guerra santa
> a quienes no ponen nada en su boca (Miq 3, 5).
> Sus jueces juzgan por soborno,
> sus sacerdotes predican a sueldo,
> sus profetas adivinan por dinero (Miq 3, 11).
> Porque pequeños y grandes
> todos buscan aprovecharse;
> profetas y sacerdotes practican el engaño (Jer 6, 13).

> Tanto el profeta como el sacerdote son impíos,
> hasta en mi santuario encontré sus maldades (Jer 23, 11).
> Entre los profetas de Jerusalén
> he visto algo estremecedor:
> adulterio y falsedad (Jer 23, 14).
> Sacerdotes y profetas se tamabalean por el licor,
> los aturde el vino, dan traspiés por el licor (Is 28, 7).

El origen de su palabra estaría, según la denuncia, en el sueño personal, en el deseo vano, en el delirio de sus mentes. En otros casos era palabra robada a otros profetas. Por eso es siempre palabra mentirosa.

> He oído todo lo que dicen los profetas,
> que profetizan en mi nombre falsamente
> diciendo: He soñado, he soñado.
> ¿Hasta cuándo los profetas profetizarán engaños,
> profetizarán embustes de su corazón? (Jer 23, 25 s).
> Mentiras profetizan los profetas en mi nombre...,
> visiones engañosas, oráculos vanos;
> fantasías de su mente es lo que profetizan (Jer 14, 14).
> No hagáis caso de los profetas que os profetizan,
> porque os engañan.
> Cuentan los sueños de su corazón,
> no de la boca de Yahvé (Jer 23, 16).
> ¡Ay de los profetas insensatos,
> que inventan profecías,
> cosas que nunca vieron,
> siguiendo su inspiración! (Ez 13, 3).
> Por haber dicho mentiras
> y haber visto engaños,
> por eso aquí estoy contra vosotros (Ez 13, 8).
> Tus profetas contemplan para ti
> falsedad e insipidez.
> No revelan tu culpa,
> para ahorrarte el cautiverio.
> Oráculos tuvieron para ti
> de falsedad e ilusión (Lam 2, 13).
> Por eso aquí estoy contra los profetas
> que se roban mis palabras uno a otro (Jer 23, 30).

Aunque se presentan como profetas de Yahvé, parece que realmente fueran profetas de Baal o de otros dioses, por la teología que subyace a su autocomprensión y a la comprensión de su mensaje.

Los sacerdotes no preguntaban: ¿Dónde está Yahvé?,
los doctores de la ley no me reconocían,
los pastores se rebelaban contra mí,
los profetas profetizaban por Baal,
siguiendo a dioses que de nada sirven (Jer 2, 8).
Entre los profetas de Samaría
he visto algo desatinado:
Profetizan por Baal,
extraviando a mi pueblo Israel (Jer 23, 13).
Pretenden hacer olvidar mi nombre a mi pueblo
con los sueños que se cuentan uno a otro,
como olvidaron sus padres mi nombre,
a causa de Baal (Jer 23, 27).

La cualidad de la mentira de los falsos profetas, lejos de hacerlos repugnantes, los hace más aceptables. Responde a lo que sus oyentes quieren escuchar, porque es más tranquilizadora que la implacable verdad.

Los profetas profetizan mentiras,
los sacerdotes dominan por la fuerza,
y mi pueblo tan contento (Jer 5, 31).
Me profanáis ante mi pueblo
por un puñado de cebada y un mendrugo de pan,
destinando a la muerte al que no tenía que morir
y a la vida al que no tenía que vivir.
Así embaucáis a mi pueblo,
que hace caso de vuestros embustes (Ez 13, 19).
Dicen a los videntes: No veáis,
y a los profetas: No profeticéis sinceramente.
Decidnos cosas halagüeñas,
profetizad ilusiones.
Apartaos del camino, retiraos de la senda,
dejad de ponernos delante del santo de Israel (Is 30, 10 s).

Los profetas que el pueblo quiere anuncian siempre paz *(šalom)*, pronostican prosperidad. Asientan a sus oyentes en cuestionables seguridades dogmáticas, institucionales, nacionales, y no los preparan para el caso en que todo eso pudiera sucumbir. En realidad esas seguridades son denunciadas por los profetas de Yahvé, pues se alzan como mediaciones absolutas y oscurecen el camino hacia Dios.

Cuando tienen que comer
anuncian paz (Miq 3, 5).
Sus profetas adivinan por dinero
y se apoyan en Yahvé, diciendo:
¿No está Yahvé entre nosotros?
No puede sucedernos nada malo (Miq 3, 11).
Se espantarán los sacerdotes,
se turbarán los profetas.
Yo dije: Ay, Señor mío,
realmente engañaste a este pueblo y a Jerusalén,
diciendo: Tendréis paz,
mientras tenemos la espada a la garganta (Jer 4, 9 s).
Pretenden curar a la ligera
la fractura de mi pueblo,
diciendo: Paz, paz;
y no hay paz (Jer 6, 14).
Yo objeté: Ay, Señor mío,
mira que los profetas le dicen:
No veréis la espada, no pasaréis hambre,
os daré en este lugar paz verdadera (Jer 14, 13).
Dicen a los que rechazan la palabra de Yahvé:
Tendréis paz;
a los que siguen su corazón obstinado:
No os pasará nada malo (Jer 23, 17).
Porque habéis extraviado a mi pueblo,
anunciando paz, cuando no había paz.
Mientras ellos construían la tapia,
vosotros la ibais enluciendo...
Cuando la pared se derrumbe, os dirán:
¿Qué fue del enlucido que echasteis? (Ex 13, 10.12).

La acusación no tiene otro objeto que denunciar el mal, para poner el remedio y curarlo. Los falsos profetas no denuncian el mal, ocultan el diagnóstico. Y así no se defiende a un pueblo.

No acudieron a la brecha
ni levantaron cerca
entorno a la casa de Israel,
para que resistiera en la batalla,
el día de Yahvé (Ez 13, 5).
Habéis afligido al justo con embustes,
sin que yo lo afligiera;
habéis dado apoyo al malvado,
para que no se convirtiera de su mala conducta
y pudiera conservar la vida (Ez 13, 22).

Sus profetas eran enjabelgadores
que les ofrecían visiones falsas
y les vaticinaban embustes
diciendo: Esto dice Yahvé,
cuando Yahvé no hablaba...
Busqué entre ellos uno
que levantara una cerca,
que por amor a la tierra
aguantara en la brecha junto a mí,
para que no la destruyera.
Pero no lo encontré (Ez 22, 28-31).

La raíz de todo el equívoco está en que los pretendidos profetas que hablan en nombre de Yahvé, no han asistido a su consejo y carecen de llamada y de misión. Por eso su palabra no es de mensajeros. En cuanto reivindican para ella una procedencia que es falsa, engañan, llamándose profetas.

Mentiras profetizan los profetas en mi nombre.
Yo no los envié, no los mandé, no les hablé (Jer 14, 14).
Yo no envié a los profetas, y ellos corrían;
no les hablé, y ellos profetizaban.
Si hubieran asistido a mi consejo,
anunciarían mis palabras a mi pueblo,
para que se convirtiera de su mala conducta,
de la maldad de sus acciones (Jer 23, 21 s).
Aquí estoy yo contra los profetas de sueños falsos...
Los cuentan para engañar a mi pueblo
con sus embustes y jactancia.
Yo no los mandé ni los envié.
Por eso son inútiles a mi pueblo (Jer 23, 32).
Visionarios falsos, adivinos de embustes,
que decían: Oráculo de Yahvé,
cuando Yahvé no los enviaba,
esperando que cumpliera su palabra (Ez 13, 6).

El fruto de los profetas denunciados es calificado por sus acusadores como desencanto, desilusión, amargo despertar, juicio de Dios, en cuyo nombre hablaron engañados y engañando. Los engañados por ellos se tornarán sus enemigos.

Por eso os vendrá noche sin visión,
oscuridad sin oráculo.
Se pondrá el sol para los profetas,
se les oscurecerá el día (Miq 3, 6).
Aquel día... se acobardará el corazón del rey
y el corazón del príncipe,
se espantarán los sacerdotes,
se turbarán los profetas (Jer 4, 9).
Por eso dice Yahvé a los profetas
que profetizan en mi nombre, sin que yo los envíe:
Ellos dicen:
Ni espada ni hambre alcanzarán a este país;
a espada y de hambre morirán esos profetas (Jer 14, 15).
Su camino es oscuro y resbaladizo:
tropezarán y caerán en él.
Porque haré venir sobre vosotros la desgracia,
el año de la cuenta (Jer 23, 12).
Por eso, así dice Yahvé de los e rcitos a los profetas:
Os daré a comer ajenjo,
a beber agua envenenada.
Porque de los profetas de Jerusalén
salió la iniquidad a toda la tierra (Jer 23, 15).
Extenderé mi mano contra los profetas,
visionarios falsos y adivinos de embustes.
No tomarán parte en el consejo de mi pueblo
ni serán inscritos en el censo de la casa de Israel (Ez 13, 9).
No volveréis a ver falsedades
ni a vaticinar embustes.
Libraré a mi pueblo de vuestras manos,
y sabréis que yo soy Yahvé (Ez 13, 23).
Y si un profeta, dejándose engañar, pronuncia un oráculo, yo Yahvé lo dejaré en su engaño. Extenderé mi mano contra él y lo eliminaré de mi pueblo Israel. Tanto el profeta como quien le consulte serán reos de la misma culpa (Ez 14, 9 s).
Si uno se pone a profetizar,
le dirán el padre y la madre que lo engendraron:
No quedarás vivo,
porque has anunciado mentiras en nombre de Yahvé.
Y el padre y la madre que lo engendraron lo traspasarán,
porque pretendió ser profeta.
Aquel día se avergonzarán los profetas
de sus visiones y profecías,
y no se vestirán mantos peludos para engañar.
Dirán: No soy profeta, sino labrador;
desde mi juventud la tierra es mi ocupación.
Le dirán: ¿Qué son esas heridas entre tus brazos?
Y él responderá: Me hirieron en casa de mis amantes (Zac [13, 2-6).

Las pinceladas que preceden dibujan una mordaz caricatura del profeta. Señalan los rasgos externos y los íntimos, los patentes y los secretos; acusan los antecedentes y los frutos, el origen y el destino; ponen en evidencia a quienes profetizan y a quienes se alimentan de sus palabras y vaticinios. La denuncia no toma, en efecto, a los profetas solos, sino también su contexto, el auditorio indispensable para que el profeta cumpla su elemental definición. El lenguaje es acre y despiadado. Trasmite el calor de la polémica, cuyo dramatismo hemos palpado en los relatos de enfrentamientos personales. Pero la acritud no da señales de furor ciego en los que hablan. No son voces inarticuladas de entusiastas, sino palabras precisas, congruentes, certeras, que suponen clarividencia y absoluta seguridad, como de quienes desde la autenticidad detectan la pretensión.

Los que denuncian son profetas que la historia reconoció como auténticos mensajeros. En su día encontraron resistencia y fueron cuestionados por quienes disfrutaban del título de profetas. Tuvieron que desenmascarar la ambigüedad del título, llamando a los que lo llevaban por su nombre. Eso pertenecía a su misión, pues implicaba señalar falsas seguridades, a fin de orientar a la búsqueda de la seguridad indiscutible. Los profetas pretendidos minaban su cometido. Pero el profeta verdadero muestra capacidad de discernir entre lo que aparece y lo que es, de separar « el grano y la paja» (Jer 23, 28). En esa capacidad está en juego su persona y hasta, incluso, su vida (1 Re 13, 11 ss).

Los denunciados llevan el título de profetas, y son oídos como tales por sus contemporáneos. Pero, a juicio del profeta verdadero, la audiencia no los acredita, sino que se desacredita a sí misma al escucharlos, mientras rechaza con ellos al profeta de la denuncia:

> Venid, maquinemos contra Jeremías,
> porque no falta la ley del sacerdote,
> ni el consejo del sabio,
> ni el oráculo del profeta (Jer 18, 18).

Pero el juicio del profeta enfoca el auditorio junto con su profeta:

> Si viniera un profeta de mentiras y engaños,
> invitando al vino y al licor,
> sería el profeta digno de este pueblo (Miq 2, 11).

La falsedad acusada no es, con todo, tan evidente como el juicio parece suponer. Es el juicio de un clarividente. Los profetas acusados no son deliberadamente embusteros, ni es falso en sí lo que dicen, ni carecen de fundamento. Mejor que falsedad, su caso se llamaría inautenticidad. Radica en la carencia de comunicación directa con la fuente de donde dicen viene el mensaje. Según la acusación, no han sido llamados ni enviados; su palabra procede de la interpretación que ellos hacen de las promesas de Dios para su pueblo. La carencia de lo esencial del mensajero los deja en vacío. El que descubre el vacío encuentra pálidos aun los rasgos más extremos de la caricatura, para que la denuncia sea adecuada. Pero esos rasgos pondrán en pista falsa, en niveles superficiales, anecdóticos, folklóricos, al que no sabe del vacío. Para valorar ese juicio es necesario situarse en el ángulo de mirada de dondc parte el que lo hace.

El pueblo que oye a los profetas no es inocente en su equívoco. Su actitud falsa es el respaldo de la falsa profecía. Su actitud cabal será, por el contrario, la que llegue a reconocer la profecía verdadera. Es un profeta el que aclara que, cuando los oyentes, «padre y madre» de los profetas, estén en la actitud de verdadero pueblo de Dios, conocerán y rechazarán a los de espíritu impuro:

> Si se pone uno a profetizar,
> le dirán el padre y la madre que lo engendraron:
> No quedarás vivo,
> porque has anunciado mentiras
> en nombre de Yahvé.
> El padre y la madre que lo engendraron
> lo traspasarán,
> porque pretendió ser profeta (Zac 13, 2 s).

4. *Criterios de discernimiento*

Los relatos de enfrentamiento entre profeta y profeta y la denuncia de la falsa profecía que acabamos de recordar contienen elementos de juicio para separar la paja y el grano en el fenómeno profético. Son voto cualificado de verdaderos carismáticos o de teólogos que miraban hacia atrás, con perspectiva de historia. En la coyuntura real del pueblo que se veía llamado de dos lados, la opción no parece fuera tan sencilla. ¿Por qué título podría exigírsele tan clarividente lucidez? El hecho es que el pueblo en general estaba del flanco de los profetas denunciados. De aquí el loable esfuerzo, ya en pleno período profético, de poner a disposición de los oyentes algún criterio «objetivo», que ayudara a conjurar la ambigüedad. Pero ¿hay realmente algún criterio disponible, por el que se pueda manejar ese problema?

El esfuerzo pedagógico aludido trata de ventilar, antes de nada, el equívoco fundamental que confundiría a un profeta de Yahvé con el profeta de otros dioses. Parece que no era, ni quizá lo sea nunca, un planteamiento ocioso. El teólogo cree tener para ese caso un criterio categórico.

> Si surge entre los tuyos un profeta o un intérprete de sueños y te propone: Vamos detrás de dioses extranjeros, desconocidos, y les daremos culto, aunque te anuncie un signo o un prodigio y se cumpla el signo o el prodigio, no escucharás las palabras de ese profeta o intérprete de sueños. Es que Yahvé vuestro Dios os pone a prueba, para que le améis con todo el corazón y con toda el alma. Seguiréis sólo a Yahvé vuestro Dios y le temeréis, cumpliréis sus preceptos y escucharéis su voz, le daréis culto y os pegaréis a él (Dt 13, 2-5).
> Si un profeta tiene la arrogancia de decir en mi nombre lo que yo no le haya mandado, o habla en nombre de dioses extranjeros, ese profeta morirá (Dt 18, 20).

La luz que debe guiar, en el caso del profetismo heterorreligioso, es nada más y nada menos que el man-

damiento capital: «No habrá para ti otros dioses delante de mí» (Ex 20, 3). Esos «otros dioses» y sus profetas llevan, a veces, el nombre inconfundible de Baal u otros nombres. Pero, a veces, no tienen nombre, o hasta se ocultan sutilmente debajo del nombre de Yahvé. La idolatría es una actitud religiosa insuperada, aun a la sombra del nominal monoteísmo.

a) *Criterios históricos: cumplimiento de la palabra*

Cuando el oyente deba decidir entre dos profetas que hablan en nombre de Yahvé, se le ofrece como criterio, desde el Deuteronomio a Jeremías y desde aquí al nuevo testamento, un dato que, a primera vista, parece sencillo y objetivo: el cumplimiento de la palabra. Lo oímos repetirse con formas y matizaciones diferentes.

> Si te preguntas; ¿Cómo distinguir si una palabra no es palabra de Yahvé? Cuando un profeta hable en nombre de Yahvé y no suceda ni se cumpla su palabra, es algo que no dice Yahvé. Ese profeta habla por arrogancia. No le tengas miedo (Dt 18, 21 s).
> Los profetas que vinieron antes de mí y antes de ti, desde tiempos antiguos, profetizaron a países numerosos y a reyes poderosos guerras, calamidades y pestes. El profeta que profetizaba paz, sólo al cumplirse su palabra era reconocido como profeta auténtico, enviado por Yahvé (Jer 28, 8 s).
> Guardaos de los falsos profetas que vienen a vosotros en disfraz de ovejas, pero que por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos o higos de los abrojos? (Mt 7, 15 s).

El supuesto que hace ineludible el problema es que al profeta hay que oírle: hay que obedecer a la palabra de Dios que él proclama:

> Yo suscitaré un profeta de entre tus hermanos, como tú. Pondré mis palabras en su boca, y les dirá lo que yo le mande. A quien no escuche las palabras que pronuncie el profeta en mi nombre, yo le pediré cuenta (Dt 18, 18 s).

El que está en disposición de escuchar, tiene que distinguir al profeta, para saber a quien escucha y obedece.

La regla del Deuteronomio pone el caso en el lado negativo: a qué profeta no hay que obedecer. A aquel, cuya palabra no se cumpla, lo mismo si anuncia paz como si anuncia juicio, no hay que «tenerle miedo»; es decir, ni temer su amenaza ni rendirle el respeto que se debe a un mensajero.

La fórmula de Jeremías, aunque es generalizante, está circunstanciada: recurre en el contexto de su choque con Ananías y quiere valer en él. Viene a decir que los profetas que denuncian y anuncian juicio, como él, tienen que ser siempre escuchados; les acreditan los que ya fueron; están en buena tradición de verdadera profecía. La duda está, por el contrario, con los profetas que anuncian paz: su autenticidad ha de demostrarse a la luz de la realización de su palabra. El dicho de Jesús intenta precaver de los falsos profetas. Se supone que la apariencia no da para detectarlos. Pero sus frutos los delatan.

Común de las tres reglas es remitir al veredicto de los hechos que se producirán, que fallarán en producirse, o que se producirán con una denunciadora cualidad. Indudablemente el futuro es el que juzga con perspectiva el presente, como éste juzga el pasado. El juicio definitivo de sus profetas lo hizo el pueblo bíblico *a posteriori*. El canon de los profetas es el juicio oficial: incluye a los que reconoció como autorizados y los establece como normativos. Lejos ya de la discusión viva y difícil, la posteridad reconoció como profetas a algunos que en su día no tuvieron audiencia ni se le vieron frutos, y desautorizó a otros a quienes sus contemporáneos escucharon como a «sus» profetas. El juicio alcanza a los profetas y también a sus oyentes. ¿En qué medida y en qué sentido ese juicio general se guió por la regla del cumplimiento de la palabra?

La tesis del cumplimiento de la palabra, o más directamente, de la eficacia de la palabra de Dios por el

profeta, es objeto de mostración en historiógrafos y profetas. En la historia deuteronomista y en el libro de Jeremías esa tesis es notoriamente deliberada y sistemática. Para expresar de modo gráfico la convicción de que Dios guía la historia, se dice que no hace nada sin anunciarlo por sus siervos los profetas. Los profetas son clarividentes que se adelantan al futuro y lo anuncian. Los acontecimientos son leídos luego como realización de la palabra que los profetas habían dicho. Es decir, la historia es presentada como verificación de la eficacia de la palabra de Dios. No es, pues, inesperado que sean el Deuteronomio y Jeremías quienes ponen como criterio para distinguir a los profetas el cumplimiento de la palabra.

Ahora bien, este criterio es menos sencillo y «objetivo» de lo que pudiera parecer. Presupone la lectura de la historia con espíritu profético. Los acontecimientos que la tejen deben llevar la atención a un sentido trascendente y a una causalidad metahistórica, si han de ser vistos como realización de la palabra de Dios por un profeta, y, consiguientemente, si han de acreditarle o denunciarle. Cualquier acontecimiento de la historia permanece mudo con respecto a la trascendencia, mientras el que lo contempla no se encuentre en él con Dios. El que Ananías muera en el año en que dice Jeremías, no «demuestra» que Dios habla por éste. El acontecimiento tiene suficientes causas naturales, y no es forzoso buscarle otras. El que el profeta lo anuncie, puede alertar a su búsqueda; o mejor que a buscar causas ulteriores, a ir al encuentro de Dios en lo que acontece. El acontecimiento y el hecho de la historia no «tienen» a Dios para mostrarlo, ni, por lo tanto, acreditan o desacreditan por sí mismos al profeta; pero son posibles lugares de revelación de Dios, preparados, llamativos, si la palabra del profeta los había señalado realmente en precedencia. Lo más frecuente será que el encuentro con Dios preceda al anuncio, aunque luego aquél se exprese por la anteposición del segundo. Por consiguiente, el retener el asentimiento al

profeta, por susceptible de duda y de ambigüedad, hasta que se cumpla lo que dice, no es más que posponer una opción que en definitiva tiene que ser tomada ante Dios, presente y oculto en un signo: la palabra del profeta o el acontecimiento.

El criterio del cumplimiento para verificar la autenticidad de la profecía adolece, por lo demás, de graves limitaciones. Supone como cometido fundamental de los profetas anunciar acontecimientos, que han de cristalizar puntualmente en realidades palpables de la historia. Aunque anuncios de ese orden tengan algún lugar en la actividad profética, no son los que la definen. La acepción popular del profeta como el que predice, no le hace justicia.

El cometido central de los profetas es concienciar a los oyentes en las exigencias de la alianza en su doble vertiente: relación cabal con los hombres, en orden a formar el pueblo de Dios, y relación cabal con Dios, para que se haga su reino. De aquí la denuncia profética de la falsa actitud de los oyentes, que sustituyen a Dios por sus representaciones, y que divorcian el compromiso humano y social del compromiso religioso, como si fuera posible y tuviera sentido una alianza vertical sin base en la alianza horizontal. La denuncia no termina en la negatividad de dejar en evidencia el pecado y la miseria humana: es una llamada a conversión a Dios y al hombre, o, mejor, al hombre en Dios, con compromiso absoluto. La llamada profética de atención al futuro, al Dios que viene como exigencia radical y como salvación, pide la decisión fundamental en el presente. Y aquí se sitúa el anuncio de juicio y el anuncio mesiánico. Ambos son llamada al encuentro con el absoluto, con Dios como salvador del hombre pecador. Ese encuentro se vive por el hombre histórico y real en situaciones concretas; pero ninguna situación materializa el absoluto. Por lo tanto, la total realización del anuncio profético tiene la historia humana entera por delante, hasta la escatología. La palabra grave del profeta no se acaba de cumplir en

ningún momento limitado, sino que queda siempre mirando al siguiente.

El anuncio de acontecimientos puntuales es, en ocasiones, explícitamente condicionado: si Nínive se convierte, no se cumplirá el juicio anunciado. Pero, aun cuando la condición no sea explícita, nadie, ni el profeta, sabe si se va a cumplir; no dispone del cómo ni del cuándo. Dios queda siempre libre, indisponible, por encima de la palabra que el profeta anuncia en su nombre. Por eso es sólo Dios quien, en definitiva, legitimará al profeta; y esto por su revelación a los destinatarios, en el momento de pronunciarse la palabra, en acontecimientos cercanos, o a distancia.

El criterio del cumplimiento, a primera vista universal, sencillo, objetivo, no tiene aplicación mas que en algunos rasgos secundarios del mensaje profético. Su «objetividad» remite, para poder ser afirmada, a la comunicación con Dios en acontecimientos que se revelen en relación con la plabra. Es evidente, pues, que ese criterio de discernimiento del profeta reclama otros criterios.

b) *Criterios convergentes*

El cumplimiento de la palabra del profeta no es verificable en puro nivel empírico; reclama ser leído a la luz de la fe; supone afirmación de la realidad metahistórica. No es el único criterio para discernir a los profetas; no enfoca precisamente los aspectos más personales de los mismos. Existen otros principios de discrimen, que están latentes o explícitos en los materiales literarios que hemos recordado. Se refieren a instancias tan complexivas como la cualidad de las personas, el contenido del anuncio, la fuente del mensaje. Son más envolventes que el dato del cumplimiento, el cual nos coloca fuera y a distancia del profeta y hasta de los destinatarios inmediatos.

Para abarcar de algún modo todos los campos aludidos podríamos establecer, por comodidad metodológica, cuatro categorías de criterios: tipológicos, éticos, teológicos, carismáticos. Por supuesto, en la realidad no son separables unos de otros, sino que coinciden y se manifiestan juntos. Pero es precisamente la convergencia la que los hace elocuentes, pues lo que uno deja en duda lo puede aclarar el otro. Su convergencia delatará, por un lado, al que habla por su cuenta, y, por otro, revelará al verdadero portador de un mensaje.

c) *Criterios tipológicos*

Cada profeta es un hombre y cada hombre un estilo. Pero hay rasgos comunes que constituyen tipos de personalidad. La polémica interprofética delínea dos tipos de personas, bastante diferenciados en cuanto al modo de actuar y en cuanto al estatuto de que gozan en el cuadro social de los oyentes. Podríamos concentrar la atención en tres notas diferenciadoras, y las podríamos llamar espíritu frente a palabra, sueño frente a revelación, profesión frente a carisma, conscientes de que no son recurso decisivo para definir dos clases de profetas, sino sólo instancia tentativa, parcial, provisional, que comienza a poner en el camino de la cualificación de las personas.

La palabra profética se dice inspirada por el espíritu de Dios. Espíritu *(ruah)* es un concepto privilegiado para hablar, en la Biblia, de las manifestaciones y experiencias de la fuerza de Dios en la persona humana.

Desde los albores del pueblo bíblico, antes de toda elaboración teológica del prometedor concepto y rozando con frecuencia en una concepción religiosa dinamista, se atribuye al espíritu de Dios la fuerza y el valor del guerrero, el carisma que asiste a Saúl, la melancolía que luego le atormenta, el entusiasmo que anima a los profetas. Algunas de las formas del profetismo primitivo

son vistas como pura manifestación del espíritu de Dios, con razón de ser en sí misma, sin orientación a la palabra. Tal es el caso del nebiísmo extático de la época de Samuel (1 Sam 10, 5 ss; 19, 18 ss), de los setenta ancianos que reciben del espíritu que anima a Moisés, en el desierto (Núm 11, 24 ss). Ese fenómeno del éxtasis colectivo en un cuerpo profético reaparece en épocas sucesivas como algo permanente. Así los «hijos de los profetas» que actúan en torno a Elías y Eliseo, los profetas de Acab con quienes se enfrenta Miqueas de Yimlá, los entusiastas que contradicen a Jeremías, lo mismo en Jerusalén como entre los desterrados. Hay una constante en el fenómeno, y es la presencia de un guía que orienta esa fuerza entusiástica en una dirección. La personalidad del guía y la cualidad de la causa que él representa son los datos que definen la ambigüedad inherente al «espíritu» que anima a ese nebiísmo extático. El signo que le dan Moisés, Samuel, Elías y Eliseo no despierta en la historiografía bíblica reservas de ningún género. Pero cuando el nebiísmo cae bajo el control del rey o de un funcionario real, sacerdote o profeta, el fenómeno se torna dudoso y es sin rodeos denunciado por profetas y por historiógrafos-teólogos.

La fuerza del espíritu no termina en el entusiasmo nebiístico; desemboca en palabra. Los profetas individuales dicen recibir su palabra en la comunicación con Dios por la presencia de su espíritu. La palabra está en ellos más o menos conexa con los otros efectos del *ruah*, el entusiasmo, el halo numinoso y el éxtasis. Algunos de los grandes profetas son típicamente extáticos, como el caso extremo de Ezequiel. Otros, en cambio, no ofrecen esos rasgos. En conjunto, los grandes profetas no insisten en atribuir al espíritu el principio de su palabra. Tal vez se deba a que todos los entusiastas pretendían ese principio, hasta el punto de empañarlo y hacerlo muy equívoco. Miqueas de Yimlá pone un nombre alertador al espíritu de que sus rivales pretenden estar animados: espíritu de mentira. Los profetas de categoría induda-

ble que le siguen saben también detectar lo demoníaco detrás del entusiasmo de los profetas populares. Y por eso, como Miqueas de Yimlá, parecen contraponer palabra a espíritu.

A la luz de esos datos, se ha intentado tipificar a los profetas con los términos contrapuestos espíritu—palabra, extáticos—no extáticos; o también cúlticos y no cúlticos, por la conexión o desconexión con los santuarios y con las instituciones cúlticas. Correspondería la tipología del primer plano a los profetas falsos y la del segundo a los verdaderos.

Evidentemente hay aquí un exceso de simplificación y de nivelación. Toda palabra profética se atribuye a la comunicación con Dios en el espíritu, aun cuando se evite este término o se traduzca por otros (la mano de Dios o la palabra misma). Si Miqueas de Yimlá parece contraponer la palabra de Dios al espíritu que anima a sus rivales, su homónimo Miqueas se enfrenta a sus adversarios diciendo que él está lleno del espíritu de Dios, mientras ellos carecen de su fuerza (Miq 3, 8). Ezequiel es paradigma del extático y del poseído por el espíritu. El problema está, por lo tanto, en la diversidad de espíritus y en la consiguiente ambigüedad de ese concepto.

El punto de la conexión del profetismo con el culto ha recibido generoso tratamiento en las últimas décadas. En reacción contra la vieja tendencia liberal de mostrar en pleno antagonismo dos suertes de religión, la cúltica, representada por el sacerdocio, y la ética, representada por el profetismo, se ha venido a acercar tanto sacerdocio y profetismo en el quehacer cúltico, que habría que ver las dos instituciones como funciones distintas en el ámbito común de los santuarios o del templo. Sin embargo, el dato sólido de la crítica de los grandes profetas contra el culto los situaría a ellos fuera, mientras pondría dentro a los profetas oficiales. La cuestión es demasiado compleja, como para depositar en los términos cúltico y no cúltico el dictamen sobre la falsa y la verdadera profecía.

Los sueños son otro tema que recurre en la discusión interprofética. Existe una prolongada tradición que los valora como lugar en que Dios se comunica con el mundo. Así aparece en las tradiciones patriarcales, y particularmente en la historia de José. En la historia de Saúl los sueños son equiparados a las suertes sagradas y a la palabra del profeta, tres modos válidos de consulta y de revelación de Dios, en contraste con todas las formas de la adivinación y con la evocación de los muertos (1 Sam 28, 6).

Una valoración más matizada de los sueños como medio de revelación profética se encuentra en Núm 12, 6-8:

> Si hay entre vosotros un profeta de Yahvé, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños. No así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia y no por enigma contempla la figura de Yahvé.

Aunque en esta afirmación no se desautoriza la revelación por los sueños, se la considera de rango inferior a la comunicación de rasgos más personales, cual es la que se ofrece en la figura de Moisés, a quien Dios habla «cara a cara», es decir, en experiencia de encuentro personal. Los grandes profetas se colocan en la línea de Moisés, a quien hicieron su prototipo. Los soñadores son declarados como, al menos, dudosos; pueden presentar como palabra de Dios los propios deseos e ilusiones, pues el que tiene sed sueña con agua y el que tiene hambre con pan. Jeremías los denuncia abiertamente como falsos profetas, y contrapone los sueños a la palabra de Dios por el profeta (Jer 23, 25 ss).

El profesionalismo es el más grave entre los síntomas externos de desintegración del carisma profético. La historia del profetismo en general y la polémica entre profetas de modo particular nos hacen asistir a una trasformación del carisma puntual profético en oficio, alineado con los otros oficios religiosos, que tienen tam-

bién carisma en su raíz. Hay una institución reconocida, que tiene por oficio la palabra profética, como el sacerdote tiene la ley y el sabio el consejo. Estas son las categorías sólidas de guías espirituales permanentes, que no se dejan perturbar por la denuncia de un profeta sin título reconocido (Jer 18, 18).

Las raíces del profesionalismo son hondas: se las puede ya detectar en las más antiguas manifestaciones del fenómeno profético. Los profetas de la corte de David, Gad y Natán, reciben títulos como «vidente o profeta de David», que suenan a títulos de cargos o funciones. Es verdad que no aparecen condicionados hasta el punto de ser sólo libres de decir lo que el rey quiere escuchar, como sucederá más adelante. En su ejercicio profético tienen la valentía de denunciar los crímenes del rey y de anunciarle castigos (2 Sam 12, 1 ss; 24, 10 ss). Pero los títulos son sintomáticos. En 2 Sam 7, 1-5 hay constancia de una actuación de Natán como falso profeta. Secundando la iniciativa de David, le asegura que es voluntad de Dios que le edifique un santuario. La recepción efectiva de la palabra de Dios le descubre que acaba de hablar por cuenta propia, jugando a profeta. Dios no quiere una casa; será él quien edificará una «casa» a David, por la elección de su dinastía. Esta importante palabra de Natán queda empañada por el fallo precedente. Con todo, esta vez nadie dudó que hablaba como profeta, aunque la anterior se hubiera comportado como un hablador profesional.

Otro caso paradigmático de profesionalismo se refiere en 1 Re 13, 11 ss. Un anciano profeta de Betel induce a otro profeta a desobedecer la palabra de Dios, pretendiendo que le habla en su nombre. Cuando lo ha conseguido, recibe efectivamente palabra de Dios para denunciar la desobediencia del profeta engañado. El punto central de este relato parece ser la etiología de la tumba del profeta desobediente. Pero hay, además, en él lecciones importantes. Un profeta tiene que obedecer escrupulosamente la palabra de Dios; debe también

discernir al que está hablando como falso profeta; en el caso se muestra que le va en ello la vida. Es cometido fundamental del verdadero profeta poner al falso en evidencia. En el relato se observa también de dónde puede proceder un falso profeta: de uno que había sido verdadero y que puede volver a serlo. El carisma profético no es don permanente ni gracia disponible, en manos del profeta. Si éste la considera a su disposición, se está convirtiendo en profesional o en falso profeta. En Jeremías hay dos relatos de vocación profética (Jer 1, 1 ss; 15, 19). El segundo supone que hubo un período en que Jeremías no se sintió profeta ni actuó como tal; de haberlo hecho, hubiera sido uno más de los falsos profetas.

El profesionalismo no surge únicamente de la iniciativa del profeta que sigue ejerciendo fuera de la llamada y que permanentiza una gracia temporal. Es fomentado también por los oyentes (visiblemente por las instituciones rectoras del pueblo), que se hacen sus profetas, reconociendo un título, sosteniendo y oyendo a los que son de su agrado.

La cercanía de los profetas a la corte presenta caracteres sospechosos, si no en la época de David, sí en la época de Acab, como hemos visto en el episodio protagonizado por Miqueas de Yimlá. De ahí en adelante, durante todo el período monárquico, tanto en el reino del Norte como en Jerusalén, encontramos una institución profética, alineada con las otras instituciones nacionales, subordinada a ellas. El sacerdote guardián de cada santuario tiene entre sus cometidos el control de lo que dicen los profetas. El rey es, por supuesto, la última instancia en que se decide cuáles son los valores y los intereses que todas las instituciones deben defender, y en donde se da la censura y se juzga al profeta. A cambio de la sumisión a esa instancia, el profetismo oficial, profesional, goza del título que le da un *status* en la estructura social. El pueblo llama a éstos «sus» profetas, mientras rehúye y desautoriza a las personalidades

de carismáticos, que de tanto en tanto surgen y denuncian sin miramientos lo que a la luz de Dios descubren como pecado. Un profetismo profesional, institucionalizado, no sería en sí condenable como degeneración, si no fuera por el equívoco que lleva en su raíz, y que está encubierto en el mismo título «profeta». Si por profeta se entendiera a predicadores populares, que, con mejores deseos que lucidez religiosa, y con más diplomacia que valor crítico y capacidad de construir, intentan alimentar al pueblo en la tradición recibida, nadie podría censurarlos como falsos profetas. Pero si por profeta se entiende al mensajero de Dios, que habla desde la comunicación personal, viva y actual, con el Dios que está siempre viniendo al encuentro del hombre, por una gracia de encarnación en la persona carismática, el profetismo profesional es una contradicción con el mismo término «profeta».

d) *Criterios éticos*

En esta categoría de criterios queremos incluir la consideración de la conducta, de los frutos y de la personalidad de los profetas.

La conducta es, como vimos, un capítulo de acusación en la denuncia profética de la falsa profecía. Hay conductas que no son compaginables con la experiencia religiosa del profeta ni con su condición de mensajeros. La violación habitual de la alianza (relación cabal con Dios y con el pueblo) pone en evidencia la falta de comunicación personal con Dios y no apoya en modo alguno la credibilidad del que habla en nombre de Dios al pueblo de la alianza. Por otro lado, la conducta cabal es la más fehaciente garantía del que habla en nombre de Dios. Pero, por sí sola, no asegura la autenticidad de un profeta. Ananías contradiciendo a Jeremías no es una persona menospreciable ni en su conducta ni en la convicción de lo que dice. Los profetas verdaderos,

por su parte, no son necesariamente modelos de santidad, en cualquier matiz que ésta se entienda. Sus acusaciones del profetismo enfrentado son polémicas, y la conducta que denuncian no sería en sí grave, si no fuera exponente y expresión de su inautenticidad como profetas. Una vez detectada ésta, el verdadero profeta acude a todos los lenguajes para poner en evidencia el fallo radical.

Los frutos de la profecía son difíciles de apreciar, para considerarlos criterio objetivo de distinción entre lo verdadero y lo falso. Su valor decisivo se revela sólo en lo profundo a una perspectiva de fe. Si entendemos por frutos acontecimientos, comportamientos y actitudes, que parecen guardar relación con la palabra de un profeta, ¿en qué medida se deben a ella, en efecto? Y si muestran tener indudable conexión con esa palabra, ¿son suficientemente inequívocos para poder dar de ella un juicio definitivo? Cierto es que puede haber casos extremos, sobradamente elocuentes; pero los que no dejen lugar a duda serán raros.

En la denuncia profética de la falsa profecía recurren muchos nombres para definir los frutos negativos: no conciencian al pueblo sobre la situación en que está, no lo llaman a conversión, no lo defienden; le dan falsas seguridades, le producen ceguera, le incapacitan para oír la llamada de un profeta; en una palabra, no construyen pueblo de Dios, despertándole a las exigencias que lleva consigo la alianza. Pero este orden de frutos remite a un nivel en que sólo tiene clarividencia el profeta y el hombre de Dios. Se aprecian y se valoran por criterios que tiene la fe para saber si el pueblo de Dios se construye o se destruye.

Si por frutos positivos se entiende, en el mismo plano, una concienciación y conversión perceptible e inmediata, no se puede decir que los profetas verdaderos vieran frutos muy consoladores en su día. Esa suerte de frutos madura en la intimidad, sin ostentación y sin definitividad; y madura o sigue haciéndolo a distancia de generaciones, de siglos, de milenios. El

presente que oye la palabra de Dios por los profetas sigue siendo fruto indudable de la palabra que resuena desde hace tres milenios.

El ejercicio cabal de la personalidad es señal más notoria de la cualidad de los profetas. En los antípodas de ese ejercicio se sitúa el entusiasmo ciego del nebiísmo colectivo, así como la falta de autocrítica y la carencia de libertad de los profetas profesionales y oficiales.

El nebiísmo extático masivo, que aparece al nacer de la monarquía y que luego se hace señalar de nuevo en las tradiciones de Elías y Eliseo, en el siglo IX y en el reino del Norte, no da muestras precisamente de personalidad, sino de fuerza carismática, que toma la dirección marcada por el profeta a cuya sombra actúa. Lo mismo hay que decir del nebiísmo profesional que durante toda la época monárquica y hasta en el destierro babilónico, se proyecta de tanto en tanto masivamente en escena o se deja sentir presente en el trasfondo. Su entusiasmo ciego no tiene rostro delineado. Es una fuerza religiosa, que secunda la iniciativa de un guía; éste puede ser un profeta, el sacerdote de un santuario y, en última instancia, el rey. Hemos señalado en precedencia algunas manifestaciones del profetismo colectivo. Su personalidad no tiene relieve; su lucidez es cuestionable; su responsabilidad queda asumida por el guía que lo maneja.

Los guías de estos profetas, si bien llevan el título de profetas, como Sedecías o Semeyas, aparecen también minados en el ejercicio cabal de su personalidad. A la luz de la denuncia que antes recogíamos y de la imagen complexiva que de ellos nos dan las fuentes, su palabra es «robada». No han sido ellos protagonistas en su configuración. El depósito de donde roban es la palabra de otros profetas, como Ananías que repite lo que a su hora había dicho Isaías ante el sitio de Jerusalén por los asirios; o es la tradición recibida, las promesas de Dios al pueblo de la alianza. Los habladores profesionales la repiten, la explotan, venga o no

venga al caso, con más atención a sus deseos y a los de sus oyentes que a la verdad que debe dar vida al pueblo de Dios aquí y ahora.

Los profetas denunciados no hacen autocrítica: no se preguntan a conciencia por el origen de su palabra, no disciernen el espíritu que produce su entusiasmo, no escuchan al Dios vivo; lo rehuyen, amparándose en sus representaciones y en sus mediaciones. No hacen crítica de la situación de los destinatarios ante la alianza; evitan la diagnosis de sus enfermedades; les ahorran por sistema todo lo que puede ser denunciador. Más aún, no son libres ante ellos, sino que les están supeditados en el ejercicio de su palabra y hasta en el reconocimiento de su título. En su caso no es la verdad la que hace la autoridad, sino la autoridad la que hace la verdad.

La función profética exige poner en juego toda la persona, y la persona entera en comunicación viva con Dios. El misterioso encuentro tiene que ser vivido por el profeta, y luego interpretado, traducido en palabra comprensible y, en fin, comunicado. Esa secuencia de actividades hace al profeta responsable de la palabra y exige el despliegue total de la personalidad. Si falla en alguno de esos momentos, expresados como sucesivos, pero todos fundidos en la configuración de la palabra, fallaría el profeta. La gravedad de la misión pone al profeta en guardia ante su misma experiencia inicial, le impulsa a rehuir el cometido o a cerciorarse mucho de él. Una vez comprometido, pone todas sus capacidades al servicio de su misión. De la certeza de ésta tiene luz para detectar el falso espíritu, fuerza para denunciarlo. Si el riesgo le preocupa, no le detiene, porque la palabra recibida y probada es la que manda. La obediencia a ella le hace libre de condicionamientos ante los que el profeta no auténtico sucumbe.

e) *Criterios teológicos*

Incluimos en este concepto la actitud del profeta ante la revelación y el signo o el contenido del mensaje. Allí se definen las fidelidades del profeta ante Dios y ante sus representaciones; aquí se pregunta por la armonización de la denuncia, del anuncio de juicio y del anuncio de salvación en el mensaje profético.

El cauce de la comunicación con Dios viene ya dado a los profetas y a su pueblo. Es la tradición sagrada recibida, un depósito de doctrina, de ordenamientos y de prácticas, que fundamenta la autocomprensión y que se ofrece a la actualización y a la apropiación. Este tiene lugar especialmente en la proclamación del credo y en la celebración de la fiesta, cauces que pueden asumir la expresión de la vida en toda su densidad. Cada generación que viene y cada persona en ella hace suyo ese depósito y descubre allí su sentido. Se ve encuadrada en una comunidad, que tiene horizontes abiertos hacia atrás y hacia adelante. En esa comunidad se ven realizadas unas promesas que la historia santa presenta en el dinamismo de su nacer y de su realización, y en la misma comunidad se vive en esperanza, mirando hacia el futuro con la luz de la misma promesa.

Pero, en virtud de su misma estructura, el depósito fundamentador no es estático, sino vivo, creciente, alimentado de continuo de nuevo acontecer de salvación. El Dios proclamado y celebrado es el que vino, el que está y el que vendrá. El pueblo de Dios es el que fue salvado, el que respondió como salvado y el que responde en cada hora a la relación de la alianza. La relación de alianza es una actitud de comunicación real con Dios y con la comunidad humana; en cuanto actitud, compromete al hombre y al pueblo de cada hora; no está realizada, sino que está debiendo realizarse de continuo.

En la historia del pueblo bíblico se puede constatar la tendencia espontánea, universal, con fuerza de tentación irresistible, de perpetuar las mediaciones religiosas y de absolutizar las representaciones recibidas, que hablan de Dios y del pueblo de Dios de manera cercana y manejable. La tradición retiene la experiencia de salvación y la ofrece como mensaje. Los que la reciben se apoderan de los rasgos expresivos —éxodo, elección, alianza, promesa patriarcal, promesa mesiánica— y se quedan en ellos, cuando debían tomarlos como signos que orientan hacia el salvador. La excesiva densidad los hace opacos y los destruye como signos, pues, al detener en sí la intención, pierden la trasparencia.

El profeta valora más radicalmente que nadie la tradición sagrada recibida. Pero, sin que sea paradoja, es también el que muestra ante ella la mayor libertad. Le viene esta libertad de su relación personal con Dios, de quien habla la tradición; por consiguiente, es también él medio de revelación, como aquélla, y medio de revelación actual, desde el presente y para él. El profeta no conoce a Dios únicamente por la tradición sagrada, sino también por su propia vivencia de encuentro, y desde ésta sabe valorarla mejor que quien no la vive desde tan profundo envolvimiento personal.

El profeta se siente ligado a Dios y a su pueblo no tanto por las representaciones cristalizadas en creencia, institución o práctica, cuanto por la imagen nueva, en cuanto viva, que él tiene del pueblo de Dios. Por supuesto que no suplanta ni disiente de la imagen recibida, pero sí de sus borrosas y degenerativas acrescencias. Estas radican en la deformación de las representaciones, por mitificación de los signos, que automáticamente dejan de remitir a su significado.

El pueblo denunciado por el profeta se ha apropiado o ha pretendido domesticar el absoluto en el lenguaje que habla de él; cree tener a Dios para sí en sus doctrinas y en sus prácticas, sin estar él en ellas como pueblo de Dios. El profeta le hace ver la vaciedad que pueden

padecer sus más sagrados símbolos, cuando dejan de ser puente de comunicación con el Dios verdadero: la mitificación del éxodo y de la elección (Am 9, 7), la falsa interpretación del día de Yahvé (Am 5, 18), la confianza supersticiosa en las instituciones: el rey (Os 7, 3-7; 8, 4; 13, 9-11), los sacerdotes, los sabios y los profetas (Jer 18, 18), la ley (Jer 8, 8), Sión (Am 6, 1), el templo (Jer 7, 4.10; Ez 11, 22 ss), la espectación ciega de salud y bendición (Os 6, 1-3), de paz y prosperidad de la nación (Jer 14, 13), la seguridad alegre en la tierra prometida y poseída (Miq 2, 4), el orgullo de una historia santa, que es historia de infidelidad (Ez 16; 20; 23).

El profeta sabe distinguir lo precioso de lo vil (Jer 15, 19) y hacer el diagnóstico preciso de las situaciones y conductas (Jer 6, 27). Es como un vigía o centinela, atento a lo que viene, para anunciarlo y prevenir (Ez 3, 16-21; 33, 1-9). Su palabra actualiza el compromiso del hombre y del pueblo en cada situación. Si denuncia la historia hasta el presente como fallo, no es porque falle el Dios de la promesa, sino el pueblo que no responde como pueblo de Dios y se coloca fuera de su alcance, bajo la maldición. Desde la denuncia y el anuncio de juicio, el profeta llama a conversión. Llama en nombre de la misma tradición que el pueblo invoca, revelándola en su carácter de exigencia radical.

A la misma tradición sagrada se acoge el profeta que no sabe hacer diagnosis ni tiene valor de denunciar o de anunciar juicio. La toma *prima facie*, en todo lo que tiene de esperanzador y de halagüeño, sin preguntarse por la exigencia que plantea. Aparentemente es más fiel a esa tradición que los profetas que se comportan con libertad crítica ante ella. La repite y la aplica al pueblo de su momento, sin inquirir quién es ese pueblo y cuál es su actitud. ¿Quién puede cuestionarle la verdad de lo que dice y repite? El verdadero profeta sabe que está robando esa palabra: la toma de una fuente secundaria y no de la fuente primera de la comunicación con Dios. Aunque no sea en sí falso lo que dice, es falsa su pretensión de mensajero.

La diferencia entre profeta y profeta está en la diversa actitud ante la revelación y ante el Dios que se revela. Mientras uno recita de memoria una creencia recibida y la aplica ciegamente a su situación, el otro está a la escucha del Dios vivo y habla en su nombre a los humanos concretos que le escuchan. Si el primero parece que edifica, el segundo parece un destructor, hasta el grado del escándalo. Pero el escándalo no prueba que no sea el segundo el verdadero constructor del pueblo de Dios y el intérprete fiel de la tradición sagrada en su radicalidad.

De esa diversa actitud se desprende la casi habitual contradicción en el signo del mensaje. Circulan las categorías de profetas de *šalom* (paz) y profetas de juicio, para designar de modo global a los profetas denunciados y a los denunciadores. Esas categorías son realmente elocuentes, pero deben ser matizadas. En los grandes profetas preexílicos predomina la denuncia y el anuncio de juicio. En la boca de sus rivales suena indefectiblemente el anuncio de *šalom*. El relato del choque entre Jeremías y Ananías supone que la historia ha dado razón a los primeros; tiene a la vista el exilio leído como realización de palabra profética. En eso funda Jeremías su defensa, que tiene vigor de criterio distintivo entre profeta y profeta: el que anuncia juicio está en compañía de los reconocidos ya como verdaderos; el que anuncia *šalom* tiene aún que verificarse como profeta por el cumplimiento de lo que dice.

El principio tiene fuerza en aquella concreta situación, pero no es generalizable a todo el mensaje profético. Los grandes profetas de juicio anuncian también, todos, salvación. Más aún, su tensa denuncia y anuncio de juicio no tienen lo negativo como término. Su propósito es concienciar al pueblo oyente en su situación y arrancarle un movimiento de conversión hacia el Dios que salva.

¿Acaso quiero yo la muerte del malvado...,
y no que se convierta de su conducta y que viva? (Ez 18, 23).
No quiero la muerte de nadie,
oráculo de Yahvé.
Arrepentíos y viviréis (Ez 18, 32).
Por mi vida, oráculo de Yahvé,
que no quiero la muerte del malvado,
sino que cambie de conducta y viva.
Convertíos, cambiad de conducta, malvados,
y no moriréis, casa de Israel (Ez 33, 11).

Los profetas de juicio tienen siempre a la vista la salvación. Pero ésta incluye ser conscientes de la condición de perdición, sin lo cual la salvación carece de sentido. El que no se sabe perdido no sabe tampoco qué significa ser salvado; no hace nada ni pide nada para ello.

En los profetas consoladores del exilio y del postexilio predomina el anuncio de salvación, con poco margen a la denuncia y al anuncio de juicio. Eso no quiere decir que sean profetas de *šalom*. Se saben solidarios y continuadores de los profetas preexílicos, cuya palabra tuvo efecto en un pueblo que se reconoció culpable y perdido. Para un pueblo que se sabe pecador Dios se revela salvador por sus profetas.

Con estas matizaciones son válidas las categorías de profetas de juicio y profetas de *šalom* para distinguir a los profetas. Representan doctrinas teológicas de signo diferente. El «Dios-está-con-nosotros» se puede entender como un incondicionado, un absoluto, que prescinde de toda respuesta o de su correspondiente nosotros buscamos a Dios. Pero los profetas lo entienden como relación viva, dialéctica, que implica respuesta libre y responsable. La primera es la teología que gusta escuchar; la segunda compromete.

Para los profetas oficiales, como para su fácil auditorio, el pueblo de Dios es un dato adquirido: se identifica con la nación y sus instituciones. Para los profetas denunciadores el pueblo de Dios no es la nación; tal vez un «pequeño resto» en medio de ella y también fuera, el «resto de las naciones». La nación es su signo o un sacramento de la realidad universal y trascendente que es el pueblo de Dios. Este se está haciendo, tarea humana u obra de Dios, en la nación y en las naciones. Se hace en la trasformación, en la conversión a Dios y a la hermandad humana (la alianza). El profeta intenta aportar algo a su laboriosa construcción.

f) *Criterios carismáticos*

Nos queremos referir en este capítulo concretamente a la procedencia del mensaje profético y a la fuerza comunicativa del profeta y de su palabra. En realidad hemos estado rozando estos niveles desde cada uno de los criterios que preceden, pues todos, en definitiva, terminan por remitir a la misma raíz del profetismo. Y ésta es la comunicación con Dios, fuente desde donde el profeta comunica con el hombre.

Todos los profetas, sin distinción, pretenden ser mensajeros; afirman que el espíritu que los mueve y la palabra que anuncian son de Dios. Cierto, espíritu y palabra de Dios pasan ahí por la encarnación en el espíritu y en la palabra humana, y no hay acceso a ellos, sino por la encarnación. La encarnación revela y oculta, acerca y aleja; es una penumbra misteriosa en la que hay que penetrar, quizá para ver, quizá para no ver. En el espíritu humano hay un fluido y en la palabra una fuerza que establecen la comunicación interhumana en un terreno profundo. El análisis psicológico detecta ahí materia suya; la experiencia religiosa encuentra ahí realidad inmanejable. Lo inmanejable puede ser una fuerza difusa, sin rostro definido, de carácter dinamístico, o una presencia personal, Dios que se comunica por el hombre. Cada una de las dos formas tiene su profeta. ¿Cómo se puede distinguirlos? La pregunta se dirige a la conciencia del profeta, en primer término, y luego a la conciencia y actitud de sus oyentes. Es una pregunta extremamente grave, ante la cual temblará el profeta y el

oyente. Pero así es de grave, de misterioso, el discernimiento de espíritus, es decir, el juicio de los profetas. Es un necesario don de Dios.

Los profetas que la historia reconoció como auténticos dejaron, en su mayoría, relatos de vocación: experiencias iniciales de llamada y de misión, que son la verdadera cuna del profeta. El recuerdo de esa experiencia quiere ser legitimación del mensajero. Afirma un origen preciso que debe descartar ambigüedades y concretamente niega que tenga que ver en ello iniciativa alguna propia o del ambiente: iniciación, preparación, herencia, profesión. Hay otro profetismo que no desmiente con tanta convicción este origen. La experiencia inaugural es tomada en todo su peso. Se trata de algo inesperado, cuando no indeseado o hasta rehusado; significa un trastoque de la existencia normal, una trasformación en el quehacer habitual. Lleva consigo seria toma de conciencia de lo que la misión comporta y a qué compromete. Obliga a ponderación lúcida y crítica de la certeza del origen, de las motivaciones, de las capacidades e incapacidades. Acompaña a la experiencia la remoción de obstáculos y el pleno cercioramiento de la asistencia de Dios al enviado.

Aparte de la experiencia inaugural, el profeta insiste en afirmar, cada vez que dirige la plabra, que comunica lo recibido en la comunicación con Dios. Cada profeta tiene su estilo, su modo de experiencia y su lenguaje. Les oímos decir que la mano o el espíritu de Dios vino sobre él, que vio u oyó la palabra que anuncia, que asistió al consejo de Yahvé. Son intentos de expresar la experiencia inefable. Esos modos de decir se acuñaron y sacan al profeta de la imposibilidad de referir lo que le acontece.

El profeta inquiere o debe inquirir la procedencia de cada palabra que pronuncia en calidad de mensajero. La palabra que no puede asegurar esa procedencia no es palabra de profeta, aunque éste haya sido y vuelva a ser auténtico mensajero. Hemos aludido ya a la falsa

actuación de Natán, cuando en nombre de Dios dice a David que construya el santuario (2 Sam 7, 1-4). Y también a la doble vocación de Jeremías, que supone un período intermedio de silencio profético. Cuando el profeta no tiene la palabra, aunque sea en la más comprometida situación, calla y se va por su camino. Jeremías se revela tan profeta cuando hace así ante el ataque de Ananías (Jer 28, 11), como cuando vuelve con la palabra nueva y le dice que morirá en ese año.

Frente a este profetismo alerta a cerciorarse de su origen de profeta y de la procedencia de cada palabra que pronuncia, está el que tiene sus raíces en un título profesional reconocido, en una escuela de profetas, quizá entre los bienes de su herencia, o en un entusiasmo personal o masivo, que impresiona más por su fuerza que por su lucidez. No hay relatos de vocación de los profetas que luego fueron vistos como falsos. Quizá no había que esperarlos, dado que en la Biblia ya tienen hecho su juicio. Pero los profetas que los denuncian saben echarles en cara que no han sido llamados ni enviados y que, por lo tanto, la palabra que anuncian no es de Dios, sino mero fruto de su imaginación, de sus sueños, buenos deseos e ilusiones. Es el voto del profeta sobre el falso profeta.

El voto del profeta no conjura el problema, sino que lo atrae sobre sí mismo. Dado que no puede demostrar su voto sobre el falso profeta, la pregunta es si el que lo da muestra en su persona y en su palabra una fuerza del espíritu de Dios que le acredite a él como mensajero. El profeta habla, en efecto, de una fuerza de la presencia de Dios, a la que no puede resistirse.

> Ruge el león, ¿quién no teme?
> Habla Yahvé, ¿quién no profetiza? (Am 3, 8).
> Yo, en cambio, estoy lleno de fuerza,
> por el espíritu de Yahvé,
> de fortaleza y justicia,
> para anunciar su culpa a Jacob,
> su pecado a Israel (Miq 3, 8).

> Me dije: No me acordaré de él,
> no hablaré más en su nombre.
> Pero su palabra era en mis entrañas fuego ardiente,
> encerrado en los huesos;
> intentaba contenerlo y no podía (Jer 20, 9).

La fuerza no lleva al profeta a actuar irresponsablemente; se dirige a su libertad y la persuade o la potencia, para poner en juego toda la persona. Sea dulce o amarga, produzca sosiego e inquietud, el profeta recibe la palabra como venida de Dios y va con ella al encuentro de todas las resistencias. No importa si le lleva a él al peligro o al escándalo, al odio humano o religioso. En la fuerza de la palabra, distinguida como de Dios, está la fuerza del profeta. En él no existe duda; su seguridad reside en la experiencia de Dios que se autoriza a sí misma. El profeta puede ser tentado a la evasión, pero la palabra, como muestra el relato de Jonás, le vuelve a urgir.

Ahora bien, la fuerza de Dios que anima al profeta parece debiera trascender, imponerse a los oyentes, como se impone a él. Pero no es así. Ahí entra el destinatario como persona libre y responsable. Su actitud ante Dios es la que decide si le escuchará o no le escuchará en el profeta. Este no puede ahorrarle la opción, porque no es evidencia lo que le ofrece, sino misterio. El profeta no dispone ni de la libertad de Dios, que queda, absoluta, fuera de la palabra, ni de la libertad de sus destinatarios. No es más que un mensajero, que intenta poner en comunicación esas dos libertades. No puede demostrar que en su palabra está encarnada la palabra de Dios; puede sólo mostrarlo y proclamarlo. El destinatario escuchará o no escuchará; en cualquier caso, habrá sido provocado a tomar actitud ante la palabra de un profeta.

5. *Apreciación y conclusión*

La profecía es un modo de comunicación de Dios con el mundo por la palabra humana. En la palabra del profeta, si es verdadero mensajero, se encarna la palabra de Dios. La historia dudó razonablemente que hubiera tal encarnación en todos los que hablan como profetas. Pero mostró también que la palabra misteriosa e incómoda tienta siempre al rechazo de los auténticos mensajeros. Los oyentes de la palabra no pueden eludir la responsabilidad en el discernimiento del profeta.

Los criterios de discernimiento no domestican el problema. No es un problema de naturaleza científica o filosófica; es un misterio de orden religioso, y, por lo tanto, no reductible a medidas objetivas. Los criterios históricos (cumplimiento de la palabra), tipológicos, éticos, teológicos y carismáticos parecen operar, según la primera impresión, en un terreno cercano, observable; pero todos conducen, al fin, a un terreno inmanejable. A veces es suficiente la observación en el primer plano para descubrir al charlatán. Pero el juicio definitivo del profeta sólo se puede hacer en el terreno religioso. Hacer el juicio implica entrar en el misterio de la comunicación de Dios; y sólo se sabe de ella por la comunicación con él, al modo de los profetas.

En la historia bíblica observamos que el voto profético pone en evidencia a los falsos profetas. La historiografía lo escenificó en relatos de enfrentamiento. De todo ello emanan los criterios que hemos señalado. Estos acusan, efectivamente, dos suertes de profetas, pero no tan definidas que se las pueda distinguir por rasgos precisos, permanentes. Los rasgos son fluidos, las fronteras borrosas, los estilos cambiantes. Cada persona y cada situación tiene su originalidad y no se deja nivelar bajo esquemas comunes. Contando con las variantes y sin enredarse en las formas manifiestas, el que discierne espíritus llega a detectar la cualidad del profeta.

La comunicación de Dios por la palabra humana es esencial a la religión profética; por lo tanto, es esencial al cristianismo. En él se perpetúa el problema de la verdadera y de la falsa profecía. ¿Son válidos los criterios señalados para orientarse en él? La respuesta es, indudablemente, afirmativa. Cierto es que las circunstancias histórico-culturales son diversas. Cierto es también que *media el decisivo acontecimiento cristiano, que pone la* comunicación con Dios por la palabra en nueva perspectiva. Pero todo ello no invalida, sino que enriquece la misma criteriología con valores nuevos pero no heterogéneos.

Hoy como ayer, los criterios de discernimiento del profeta no son recetas manejables, que se puedan aplicar diletantemente ni a nivel de mero ejercicio discursivo. Desde las realidades manifiestas el juez del profeta tiene que orientarse hacia lo inconmensurable, el absoluto, Dios, en comunicación misteriosa con el hombre, para aprender a convivir con el misterio, sin pretensión de dominarlo.

El discernimiento de espíritus es un don del Espíritu. Lo recibe el profeta, carisma que discierne el carisma. Tanto el verdadero como el falso profeta necesitan del profeta para ser juzgados, valorados e interpretados como conviene a cada uno. Pero el espíritu profético vive también en la comunidad de los creyentes, en la que el profeta actúa y en donde puede ser comprendido. Por el espíritu profético de la comunidad se puede establecer la conexión con Dios que habla en el profeta. Al espíritu en la comunidad se refiere la tradición, de manera constante, para desearlo como un bien de Dios, para anunciarlo como don a su pueblo, o para afirmar la experiencia del mismo, señal de que la era escatológica de salvación ha comenzado.

> Ojalá que todo el pueblo de Yahvé fuera profeta y recibiera el espíritu de Yahvé (Núm 11, 29).
> Después de eso, derramaré mi espíritu sobre toda carne:
> profetizarán vuestros hijos e hijas,

> vuestros ancianos soñarán sueños,
> vuestros jóvenes verán visiones;
> también sobre siervos y siervas
> derramaré mi espíritu aquel día (Jl 3, 1 s).
> Llegado el día de pentecostés, estaban todos reunidos en el mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que, dividiéndose, se posaron sobre cada uno de ellos. Quedaron todos llenos del Espíritu santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse (Hech 2, 1-4).

El Espíritu de Dios hace que todo el pueblo sea profeta y pueda conectar desde el centro de sí mismo con el centro de la persona del mensajero, no en virtud de un fluido personal ni de un espíritu difuso, sino en virtud del Espíritu del Dios personal, que está en toda la comunidad de los creyentes. Por eso tienen todos un principio de discernimiento de los espíritus o una luz interior para distinguir a los profetas.

Se puede dar otro nombre a esa luz: el *sensus fidei* o la antena sensible de la fe, que señala lo que viene de Dios y lleva a él, por la comunidad, y acusa lo que, por venir de otro espíritu, destruye el pueblo de Dios. La construcción de la comunidad, pueblo de Dios, se presenta decididamente como criterio de conocimiento del profeta. El falso no construye, sino que destruye la *koinonía*. En ella la antena de la fe llega a constituir un testimonio público, comunitario, que ampara al individuo del riesgo del subjetivismo peligroso. Cierto, el testimonio público válido supone que la comunidad está abierta a la palabra de Dios por el profeta, aunque sea incómoda o aunque denuncie y llame a conversión.

La «democratización» del espíritu profético no hace innecesario al profeta ni otras formas de guía en el camino de la alianza; sólo cuando la «alianza nueva» sea total realidad, lo cual es meta final de la esperanza.

> Mirad que llegan días... en que haré con la casa de Israel y con la casa de Judá una alianza nueva... Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en sus corazones. Yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. Y no tendrá que enseñar uno a su prójimo, el otro a su hermano, diciendo: Reconoce a Yahvé. Porque todos me conocerán, desde el pequeño al grande (Jer 31, 31-34).

En la *comunidad está, junto con el profeta en su* sentido más riguroso, la guía institucional. Esta nace del carisma, don puntual y personal, que busca sobrevivir y universalizarse, cuando la comunidad, que nace también como acontecimiento carismático, decide ser realidad que permanece. Si no es en la institución, el carisma no sobrevive a sí mismo. La institución religiosa es carisma que se hace permanente. Ello vale de la comunidad y de los guías que la representan y la «llevan», como «portadores» del pueblo de Dios hacia su meta: la de ser pueblo de Dios. La permanentización del carisma en la institución coincidiría con el profesionalismo que hemos visto da origen al falso profetismo, si rompiera la conexión con el carisma, porque sería romperla con el Espíritu de Dios que viene siempre otra vez al encuentro del hombre por el hombre. Si el carisma busca permanencia espontánea en la institución, la institución tiene que buscar vitalización constante en el carisma. La guía institucional es también carismática, cuando está a la escucha de la palabra viva de Dios. El espíritu que la anima la hace portadora del Espíritu y le permite discernir espíritus, para servicio de la comunidad. El Espíritu de Dios no se contradice a sí mismo, aunque se manifieste en modos diferentes.

En la historia bíblica, como también en la historia de la iglesia, hay muestras bien explicables de tensión entre las dos formas de testigos de la palabra de Dios, y hay intentos de sofocación de la una por la otra, siendo así que el porvenir del carisma y la vida de la institución están en la convivencia, o en el logro del equilibrio en medio de la tensión.

Como la confederación sagrada de Israel, en la época de los Jueces, el cristianismo naciente tiene predominante carácter carismático. Pero en su mismo seno surgen los diversos ministerios y las instituciones. En un principio no hay apenas entre ellos líneas de demarcación. Se definen cuando la comunidad se avía a la permanencia. La ambigüedad de los espíritus y su posible fuerza disgregadora por un lado, *y la voluntad de orden y de consolidación* de la comunidad, por el otro, conducen a establecer criterios fundamentales de reconocimiento y de juicio del espíritu. Se pide al carisma profético que sea expresión de la fe cristiana y que guíe hacia ella, que mantenga la *koinonía* o construya comunidad, que acepte el juicio. Esa voluntad de orden lleva inherente el temor de que las reglas sofoquen el espíritu.

> No extingáis, no despreciéis la profecía; examinadlo todo y quedaos con lo bueno (1 Tes 5, 20 s).
> En cuanto a los profetas, hablen dos o tres, y los restantes juzguen (1 Cor 14, 29).
> No os fiéis de cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus vienen de Dios, pues muchos falsos profetas han salido al mundo (1 Jn 4, 1).

Entre los carismas o dones de la gracia se menciona el don del discernimiento de espíritus (1 Cor 12, 10). A la sombra de los auténticos portadores del Espíritu de Dios se cobijan entusiastas perturbadores que es necesario controlar; en especial fue peligroso para el cristianismo naciente el espíritu gnóstico. Pero la guía institucional no escapa al riesgo, como muestra la Biblia desde el episodio de Amasías con Amós en adelante, de sofocar la palabra de Dios por el profeta.

El profeta es un reto del Espíritu al mundo, en la comunidad de los creyentes; un reto a definir su actitud ante la comunicación de Dios por la palabra. El problema o misterio de la verdadera y falsa profecía compromete tanto al profeta como a los destinatarios. Lo mismo que se dan verdaderos y falsos profetas, se dan también ver-

daderos y falsos oyentes del profeta. El verdadero oyente es testigo del profeta verdadero; el falso sostiene al falso. Por eso el profetismo es un juicio del mundo ante Dios. Y en el juicio que el mundo hace del profeta se juzga a sí mismo.

BIBLIOGRAFIA

Alonso Díaz, J., *El discernimiento entre el verdadero y el falso profeta según la Biblia*: EstEcl 1 (1974).

Bacht, H., *Wahres und falsches Prophetentum*: Bib 32 (1951) 237-262.

Buber, M., *Falsche Propheten*: Die Wandlung 2 (1947) 277-282.

Crenschaw, J. L., *Prophetic conflict.* Its effect upon israelite religion (BZAW 124), Berlin 1971.

Edelkoort, A. H., *Prophet and prophet*: OTS 5 (1948) 179-189.

Eichrodt, W., *Teología del antiguo testamento* I, Madrid 1976.

Fohrer, G., *Studien zur altt. Prophetie*, Berlin 1967.

González, A., *Profetismo y sacerdocio*, Madrid 1969.

Guillaume, A., *Prophétie et divination*, Paris 1941.

Haldar, A., *Associations of cult prophets among the ancient semites*, Uppsala 1945.

Harms, K., *Die falschen Propheten*, Göttingen 1947.

Johnson, A. R., *The cultic prophet in ancient Israel*, Cardiff 1944.

Kosak, H., *Glaube und Geschichte im AT*, Berlin 1956.

Lindblom, J., *Prophecy in ancient Israel*, Oxford 1967.

Mowinckel, S., *The «spirit» and the «word» in the pre-exilic reforming prophets*: JBL 53 (1934) 199-227.

Neher, A., *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975.

Osswald, E., *Falsche Prophetie im Alten Testament*, Tübingen 1962.

Quell, G., *Wahre und falsche Propheten*, Gütersloh 1952.

Rad, G. von, *Teología del antiguo testamento* II, Salamanca [3]1976.

Sachsse, E., *Die Propheten des AT und ihre Gegner*, Berlin 1919.

Siegman, E. F., *The false prophets of the old testament*, Washington 1939.

2

SEMBLANZA DE UN PROFETA: AMÓS

Angel González

A modo de complemento de esta disertación sobre los criterios de la verdadera y falsa profecía quisiéramos presentar la figura de un profeta. Las cualidades del verdadero carismático no se dejan asir independientes del sujeto en que viven. Para realizar nuestro propósito vamos a fijarnos en Amós, un profeta que no se destaca por enfrentamientos propios, que sepamos, con los falsos profetas, pero sí con todo un pueblo, que por boca del sacerdote de Betel quisiera alejar su comprometedora palabra más allá de sus fronteras.

Aunque conozcamos poco su biografía, lo vemos figura definida, de rasgos contundentes, proclamando en todas las claves del lenguaje profético una exigencia fundamental, sobre la que se pronuncian también hoy verdaderos y falsos profetas: la justicia.

1. *La persona, el momento histórico, el mensaje*

La persona de Amós en sus datos fundamentales está a nuestra vista. Actuó como profeta en Israel, en los años 760-750 a.C., coincidiendo con el reinado de Jeroboam II

(786-746). Procedía de Tecoa, una pequeña villa del reino de Judá, a unos 20 kilómetros al sur de Jerusalén. Combinaba las profesiones de pastor y agricultor. En sus pequeñas propiedades cultivaba fruta y la vendía. Ese origen dejó marcas en su talante personal y en sus maneras de expresarse.

La condición sencilla de su origen y su procedencia aldeana harían imaginarse a un hombre inculto. Pero nada más inexacto. ¿Fué su misma profesión de vendedor que le obligaba a viajar, la que le dio oportunidad de ampliar saberes? Conoce bien, por tradición de su familia y de su clan, la historia de su pueblo. Está perfectamente al corriente de todo lo que sucede en el reino del Norte. Da razón de hechos cercanos y pasados en los pueblos vecinos. Presiente futuros pasos de Asiria hacia el oeste, aunque no la mencione por su nombre. Su modo de hablar es bello y vivo en imágenes, de frase corta y firme, de expresión precisa y contundente. Domina el arte poético y maneja gran variedad de formas expresivas.

En su calidad de profeta nada tiene que ver con los profetas con los que el sacerdote de Betel lo identifica: «No soy profeta ni hijo de profeta» (Am 7, 14). Amós se disocia así de una categoría profesional que lleva un título ambiguo: el de profeta. Parece que el sacerdote del santuario real no conoce otros profetas que los que se ganan el pan en el ejercicio de esa profesión. Pero ese pan lo comen a costa de decir sólo lo que no sea ofensivo. Allí está el sacerdote, funcionario real, para controlar escrupulosamente lo que dicen o para poner sus palabras en su boca.

Amós desengaña al sacerdote Amasías sin una palabra de rodeo. A la vez justifica su audacia de elegir el santuario real para decir allí lo que ningún bien formado oído puede escuchar. Amós no es profeta de profesión. Lo es por otro principio. «El Señor me sacó de la guarda del rebaño y me dijo: Ve a profetizar a mi pueblo Israel» (Am 7, 15). Esa llamada pone en ejercicio toda

su personalidad para tomar una opción. Toma la que desbarata su profesión original, sus intereses, sus caminos, y le hace enfrentarse con el sacerdote, con el pueblo, con el rey. «Ruge el león ¿quién no se aterroriza? Habla el Señor ¿quién no profetizará?» (Am 3, 8). Amós abandona todo, hasta su patria, para ir a carear la fuerza de su llamada con gentes de otro pueblo, que no tienen ganas de escucharlo.

Se conoce a Amós como el primero de los profetas «escritores». El término es equívoco, pues Amós no escribió. Su libro fue compuesto, como la mayor parte de los libros proféticos, por la posteridad. Pero Amós es el primero cuya palabra profética se recogió en un libro. De los profetas anteriores, del siglo diez al ocho, se conservan sólo leyendas sobre su acción profética y algunos dichos sueltos encuadrados en ellas. Eso no quiere decir que Amós sea una novedad como profeta. Entre él y los que le precedieron no hay ruptura. En cambio no se deja comparar con los profetas de profesión, cuando lo hace el sacerdote de Betel. Amós se sabe en la línea de los profetas suscitados por Dios y que el pueblo quiso ya desde antes acallar (Am 2, 11 s).

Los discípulos de Amós recogieron su palabra en un libro que no muestra orden lógico. La distante posteridad lo actualizó con adiciones. Como tales se han de considerar algunos oráculos del libro (Am 2, 4 s; 9, 8-10), doxologías (Am 4, 13; 5, 8; 9, 5 s), y la promesa final de restauración, concebida y formulada en términos de la profecía exílica y posexílica (Am 9, 11-15).

La situación histórico-política del mundo de Amós era sonriente para la nación de Israel. El rey Adadnirari III de Asiria había invadido el reino arameo de Damasco, vecino de Israel, el año 805, y con ello le había liberado de su inquietante enemigo. Israel aprovecha la coyuntura de la impotencia de Damasco para recuperar ciudades fronterizas, que habían sido objeto de litigio (2 Re 13, 25). Asiria, por su parte, no constituye por el momento un peligro para Israel. Mientras no suba

al trono Tiglat-pileser III (año 745), no trazará programas de expansión territorial. Desde ese momento se desencadenarán acontecimientos catastróficos, que Amós parece estar viendo desde lejos.

Israel, entre tanto, disfruta de gran prosperidad y de la paz más larga y completa de su historia, el período de reinado de Jeroboam II. Israel controla las vías comerciales entre los países del contorno, lo que propicia el origen de una clase social nueva: los traficantes y comerciantes poderosos. Las riquezas se concentran, huyen de unas manos hacia otras. Las clases sociales se acentúan. Las élites dirigentes y los nuevos ricos se construyen suntuosas mansiones y viven en llamativa opulencia. Los pobres se empobrecen, hasta dar con sus personas en la esclavitud, en manos de los privilegiados.

La situación establecida parece tener las garantías necesarias de la estabilidad y de la continuidad. Todo se antoja tan inconmovible, que nadie se deja inquietar. Se sustenta en seguridades políticas, económicas y hasta religiosas. Políticamente el mundo da impresión de haber encontrado el encaje perfecto. Socialmente los poderosos no ven como posible un cambio de situación. Las instituciones todas están al servicio de la paz. En los santuarios reales-nacionales hay un sacerdocio que vela celosamente por los intereses del estado. Los profetas que no contribuyen a la estabilidad son acallados. El culto es próspero y luciente, frecuentado por adoradores satisfechos. El pueblo que se congrega en los santuarios se siente elegido. Dios es la última muralla que garantiza la seguridad de las cosas como están. El pueblo espera el famoso «día de Yahvé», día de triunfo espectacular sobre todos los pueblos y glorificación desde lo alto de su realización mundana consumada.

El mensaje de Amós, denunciando seguridades inseguras y anunciando ruina cierta, debe sonar como algo extravagante, en medio de tal prosperidad y en situación tan confiada y autosatisfecha. El paisano de Tecoa mira las cosas desde una perspectiva diferente a la de su tranquilo auditorio. Por eso es muy dudoso que le tomen en serio, a no ser un funcionario alarmado al que le pueden pedir cuentas. ¿O es simple rutina el conminar al profeta discordante a que se vaya a ganar su sustento a su tierra? Tal vez las clases oprimidas y los nuevos esclavos sean los únicos que sienten nacer algo en el fondo de sí mismos, si oyen las palabras del profeta. Para un pequeño resto de sobrevivientes a la catástrofe del pueblo se deja vislumbrar la esperanza.

Amós denuncia abiertamente, sin temor al escándalo, las falsas seguridades de orden político, de orden social y de orden religioso. La tranquilidad que siente el pueblo en esa paz ficticia, debido a un pasajero momento de somnolencia de Asiria, lo inquieta hasta el fondo, cuando está viendo sus ejércitos, como cualquier político medianamente alertado debía hacerlo, avanzando sobre su tierra. El paisano de Tecoa observa impresionado la corrupción de la corte y de las clases ricas, la opresión a que están sometidos los pobres de siempre y los que en ese momento se empobrecen y caen en la esclavitud, la venalidad de las instituciones que debían hacer valer los derechos del miserable. No es que piense que un día terminarán por levantarse y derrocar la inicua situación. No es posible ni lo piensa. Pero escucha los gritos de la misma realidad que reclama justicia ante Dios, y esa instancia le parece mucho más «subversiva» que todo levantamiento, pues inyecta muerte profunda en la raíz de los opresores y vida infinita en la miseria de los pobres. Las falsas seguridades religiosas son producto de conciencias ilusas y de mentes irresponsables.

El dogma de la elección hace creer a Israel que Dios es su propiedad. El profeta conoce el fundamento y reconoce las vías del venir de Dios a la experiencia de su pueblo. El lo sacó de esclavitud, lo defendió, le envió profetas, lo cuidó particularmente, le llamó «mi pueblo» (Am 2, 9-12). Pero a toda esa particularidad de experiencia contrapone una teología desnacionalizada y universalista. Y piensa que lo que haya de singular en la

providencia con un pueblo se convierte para este en exigencia de fidelidad a su misión. «Os cuidé a vosotros en particular entre todos los pueblos de la tierra; por eso os tomaré cuentas de todas vuestras culpas» (Am 3, 2).

Amós cree en la elección y se siente dentro de ella. Pero el Dios que elige es más grande de lo que su pueblo se imagina. El profeta no le llama «Dios de Israel», sino «Señor de los ejércitos» o dueño del universo. Su soberanía no alcanza sólo un pueblo, sino todas las naciones. Igual que está presente y activo en el éxodo de Israel de servidumbre, así lo está también en los éxodos y movimientos de liberación de otros pueblos (Am 9, 7). Y por la misma razón denuncia los crímenes de todos y exige de ellos justicia (Am 1-2). La primacía de Israel sobre otras naciones es vana pretensión (Am 6, 1-7). La convicción de que Dios está ligado a él con su promesa, cualquiera que sea su comportamiento, es una aberración. Amós cuestiona la historia santa tal como la entiende Israel, pone en interrogante su futuro, que no está garantizado por ningún compromiso trascendente (Am 6, 7; 9, 1-4.10). El Dios que cuidó de Israel no es un Dios sectario, local o nacional: está en todo el universo (Am 9, 2-4), es justo y exige que se haga justicia en el mundo.

El equívoco del pueblo interpelado por Amós consiste en identificar la nación con el pueblo de Dios. Este es el que responde con justicia (rectitud, verdad, integridad) a la llamada del Dios que lo «conoce» y que se le da a conocer como justo, veraz y compasivo. El comportamiento cabal con los hombres, con los otros pueblos, *como conocidos también por Dios, es lo que define el* pueblo de Dios. Israel cree que lo es porque Dios se lo dejó conocer en esos términos y porque él le ofrece el culto generoso en sacrificios. Pero el culto y los ritos sin justicia carecen de valor. Son un servicio a sí mismo, autosatisfacción (Am 4, 4 s; 5, 4 s; 5, 21-25). «Buscadme y viviréis» (Am 5, 4.6) es la perentoria recomendación que hace el profeta. Y a Dios no se le busca con garantía de encontrarlo, en los santuarios, sino en el recto comportamiento con los hombres, en todos los lugares de la tierra.

El futuro de Israel como nación, en la perspectiva del profeta, es tenebroso. Pasará inevitablemente por la destrucción. El destructor será el ejército asirio, quizá aún en vida del profeta (Am 7, 1-9, 4). Amós intercede, *como buen profeta, por el pueblo* (Am 7, 2.5); *pero* éste es ya un muro inclinado que se cae, fruta supermadura que se pudre. Espera iluso el «día de Yahvé» como gran día de triunfo, cuando ese será día de ruina y de tiniebla (Am 5, 18-20; 8, 9 s). El profeta deshace también ese mito, creador de falsa seguridad. Si hay seguridad, está únicamente en el «buscadme y viviréis». Aunque la nación sucumba, el pueblo de Dios no necesita de ella ni de una estructura semejante para ser. Un «pequeño resto» de sobrevivientes lo puede encarnar, en cualquier lugar y condición. Esa es la esperanza de Amós (Am 3, 12; 5, 15). El pueblo de Dios es siempre algo germinal y significativo, fermento de exigencia de justicia en medio del mundo injusto. Si Israel tuvo ya muchas llamadas en la historia, «pero no os convertisteis a mí» (Am 4, 6-11), tal vez la gran llamada que se avecina haga volver a alguien, y ése será el pueblo de Dios.

Amós no es el fundador del monoteísmo bíblico. Pero alerta la atención de su pueblo ante un particularismo que no se puede compaginar con la fe en el Dios universal. Su mensaje no es revolucionario, ni siquiera innovador. Pero resulta nuevo por la radicalidad de su exigencia y por su concentración en lo verdaderamente esencial. Vive en la tradición sagrada de su pueblo, pero se orienta desde ella hacia el futuro. Al presente le interesa más el futuro que el pasado. Pero el futuro es neutro, indeciso, y hay que decidir su signo ahora, en el presente. De ahí la urgencia del profeta para conseguir que su pueblo comience la tarea de la construcción de ese futuro.

2. *La voz de la justicia*

En el mensaje de Amós domina un tema: la justicia. No como idea teórica, se entiende, sino como preocupación existencial. El ángulo desde donde ve el profeta la tradición de su pueblo, su experiencia personal de llamada y misión, la situación que él puede observar en su momento histórico, orientan su atención hacia esa exigencia radical. Para Amós no es la justicia un ideal quimérico. Es el verdadero, necesario y posible principio de conducta, que puede salvar la vida del pueblo y del individuo, de su nación y de las naciones. Las injusticias que dominan son la negación de la persona y de la comunidad, el mal que corroe la existencia desde dentro.

Amós formula en esta sentencia lo fundamental de su enseñanza: «Fluya la justicia como el agua, la rectitud como arroyo perenne» (Am 5, 24). El agua lleva la vida por doquiera que va; el arroyo perenne no deja un momento el principio de la vida en suspenso: fluye siempre. El profeta contrapone la justicia verdadera a la autojusticia con que su pueblo se halaga, consistente en la ofrenda de un culto generoso. Pero el sincero reconocimiento del señorío de Dios tiene un único lugar de comprobación: el justo comportamiento con los hombres. El respeto y el deseo efectivo de bien para los hombres es lo que hace al hombre semejante a Dios.

Tan firme como esa exigencia de justicia es la acusación de Amós contra su pueblo: «No saben comportarse rectamente» (Am 3, 10). El gran pecado del mundo es la injusticia. Esta es la violación del derecho de los otros, la inhibición del deber de hacer que cada cual consiga lo que le es debido para ser lo que tiene que ser.

En la portada del libro de Amós hay una denuncia vigorosa de varias formas de injusticia en las relaciones internacionales. El profeta salta las fronteras de su pueblo, en nombre del Dios del universo, y acusa a los pueblos de Damasco, Gaza, Tiro, Amón, Moab y Judá de violación de un orden elemental de convivencia humana, un derecho de gentes no escrito quizá en ningún libro, pero inscrito en la conciencia misma de los hombres. Damasco «trilló a Galaad con trillos de hierro»; Gaza «hizo prisioneros en masa y los vendió a Edom»; Tiro «vendió prisioneros a Edom y no tuvo en cuenta la alianza con sus hermanos»; Edom «persiguió con la espada a su hermano, ahogó la compasión, mantuvo el rencor, conservó cólera eterna»; Amón «abrió en canal a las preñadas de Galaad, para ensanchar su propio territorio»; Moab «consumió con cal los huesos del rey de Edom»; Judá «despreció la ley de Dios» (Am 1, 3. 6.9.11.13; 2, 1.4). El pequeño pueblo del profeta percibió en su historia que Dios le hacía justicia, al hacer valer sus derechos ante fuerzas mayores. El profeta asegura que Dios exige justicia para todos los pueblos que sufren opresión contra todos los opresores.

Pero la denuncia de Amós se dirige especialmente contra Israel, que «vende al justo por dinero, al pobre por un par de sandalias» (Am 2, 6). Su diagnóstico señala una sociedad enferma, minada en su raíz de injusticia. Se engaña a sí misma, alimentándose con falsas seguridades. Se defiende de un posible despertar, corrompiendo a los que se presentarían como acusadores y acallando a los profetas. «Vosotros hacíais beber vino a los nazarenos y prohibíais profetizar a los profetas» (Am 2, 12). «Vidente, márchate a Judá y gánate allí el pan profetizando. Pero no vuelvas a profetizar contra Betel, pues éste es un santuario nacional y un palacio real» (Am 7, 12 s). Y así las cosas, nadie se atreve a decir lo que grita en el seno de muchos. «El hombre sensato calla en esa hora, porque es mala hora» (Am 5, 13). Amós, con todo, no parece pertenecer a la clase de los sensatos, y denuncia. Le urge el espíritu que hace al profeta.

En una sociedad desequilibrada económica y socialmente, los poderosos se hacen cada vez con más poder, a costa de los débiles; los opulentos comen el pan de los

hambrientos. Los pobres caen cada día más abajo en la escala de la miseria, hasta tener que venderse como esclavos, devorados por el poder. La justicia institucionalizada no sirve para curar esa fatal situación, porque los poderosos la agarran en su mano y la convierten en justicia.

Los pobres tienen varios nombres en la terminología de Amós. Muchas veces los pobres se corresponden con los justos; son ellos el pueblo de Dios. Son aquellos que necesitan protección y no la tienen. Por una pequeña deuda se ven reducidos a esclavitud. Por encima de sus personas están los intereses de los ricos. Estos los manipulan como objetos de ganancia, o los retiran del camino sin escrúpulos. Muchos harán de esos despojos generosas ofrendas. El pueblo que se llama elegido está en la secuencia de las naciones que pisotean la justicia.

> Venden al justo por dinero,
> al pobre por un par de sandalias.
> Aplastan contra el suelo la cabeza de los pobres
> y tuercen el camino de los necesitados (Am 3, 6 s).

Las grandes mansiones de los poderosos y su brillante bienestar tienen su asiento en la opresión y en el fraude. Los que matan paulatinamente a los pobres que no pueden defenderse, matan también el sentido de lo justo. Pero es ponerse en el camino de la auto-destrucción. El seudobienestar nacido de la riqueza malganada no aprovecha ni tiene consistencia. Los pilares de la injusticia, la extorsión, la violencia, son demasiado frágiles. Hay un orden inscrito por Dios en la raíz misma de las cosas, que está gritando con ellas desde ellas contra esa violación.

> Reuníos en las montañas de Samaría,
> contemplad el ajetreo de sus calles.
> las opresiones en su interior.
> No saben comportarse rectamente,
> en sus palacios atesoran violencias y crímenes (Am 3, 9 s).

Las majestuosas damas de la capital de Samaría reclaman una palabra del profeta. Al compararlas grotescamente con las vacas de Basán, alude a nobleza de raza, a corpulencia, a saciedad. Pero publica de dónde procede esa grandeza: de una extorsión en que las mujeres tienen parte, porque no dan reposo a sus maridos para que traigan más y más. La nota inmediatamente trágica de ello está en la insaciedad que dejan detrás ese comer y beber, un hambre de otro género, pero más voraz que la del pobre.

> Escuchad esto, vacas de Basán,
> que vivís en la montaña de Samaría.
> Oprimís a los débiles, aplastáis a los pobres,
> decís a vuestros maridos:
> Trae más de beber (Am 4, 1).

La autoseguridad de los nuevos ricos, los comerciantes y negociantes fraudulentos, los inversores de las riquezas adquiridas a costa de la extorsión, se ve amenazada por la palabra implacablemente certera del profeta. Los que trastocaron el orden justo, verán también trastocada su esperanza de gozar del bienestar de la morada propia de cada estación, de gustar el fruto del vino cultivado.

> Abatiré la casa de invierno y la casa de verano,
> se arruinarán las casas de marfil,
> desaparecerán los grandes palacios (Am 3, 11).
> Por haber pisoteado al pobre,
> por haber tomado de él tributo de trigo,
> cuando construyáis casas de sillares,
> no las habitaréis,
> cuando plantéis cepas selectas,
> no beberéis su vino (Am 5, 11).

Para el hombre que vive su vida a flor de piel, sin hondura de ningún orden, la carrera tras la satisfacción del placer de cada momento constituye lo ultimativo, la búsqueda suprema. Nadie mira a su lado, hacia el

otro. Sólo Dios se acuerda del pobre y del que sufre, por medio de su profeta. ¿Será éste capaz de despertar en la conciencia la pregunta por la suerte en el momento ulterior al inmediato?

> Queréis alejar el día funesto
> y lleváis bastón de violencia.
> Acostados en lechos de marfil,
> tumbados en vuestras camas,
> coméis los carneros del rebaño
> y las terneras del establo...
> Bebéis vino a copas llenas,
> os ungís con perfumes exquisitos
> y no os doléis de la ruina de vuestro pueblo (Am 6, 3-6).

Para los avaros comerciantes y otras suertes de estafadores, las fiestas son molestas. El descanso, la vacación, el ocio, toda forma de reposo y cultivo de la persona, son motivo de impaciencia, porque cesa la ocasión de hacer riqueza. Los que así piensan no reparan en los medios; el fraude, la trata humana, la falsedad son medios aceptados. La ganancia no tiene fronteras. El criterio de la alianza, que es la persona del otro como ser humano hermano, no interesa como norma. El último criterio es la ganancia egoísta, destructora de la comunidad y de sus miembros.

> Escuchad esto, los que oprimís al pobre y despojáis a los necesitados, preguntando: ¿Cuándo pasará la luna nueva para vender el trigo y el sábado para dar salida al grano? Disminuís la medida, aumentáis el precio, usáis balanzas falsas. Compráis por dinero a los débiles, a los pobres por un par de sandalias (Am 8, 4-6).

Las instituciones de la justicia debieran remediar los males de la injusticia. Pero ésta reina a sus anchas, en lugar de la primera. ¿Qué pueden esperar de ahí los oprimidos, los que no tienen fuerza propia para hacer valer sus derechos? Lo que debía fundamentar su esperanza es justamente el principio mayor de su rebelión

y amargura. Cuando sólo los poderosos tienen voz, el pobre no encuentra defensa, porque su verdad es sofocada, su derecho torcido, sus defensores y sus testigos acallados. El poder demoníaco de la injusticia es el que reina, encarnado en los que juegan únicamente a intereses egoístas.

> Ay de los que convierten la justicia en amargura
> y tiran por tierra el derecho...
> Los que aborrecen a los testigos en el tribunal
> y detestan a los que hablan con franqueza...
> Vosotros oprimís al justo, recibís soborno,
> hacéis injusticias al pobre en el juicio.
> El hombre sensato calla en esa hora,
> porque es mala hora (Am 5, 7.10.12.13).

Según el veredicto de Amós, el pueblo que gusta de entenderse como pueblo de Dios, es un signo bien mísero del mismo. La tradición le dice que, siendo pequeño e impotente, Dios lo cuidó y lo salvó. Hizo con él la «justicia» de ponerle en camino de realizarse como pueblo libre, conforme a su derecho. Pero la realización está siempre pendiente de que él haga fluir, a su vez, la justicia en su seno y hacia fuera. El estatuto religioso por el que se define, no sirve para encubrir una conducta injusta y equívoca. Su exceso en creencias y en ritos, en palabrería sagrada y legalismo, no es verdaderamente religioso: no lo religa con Dios. Es un intento mágico de hacer que Dios se acomode a lo que él es. Por la voz del profeta Dios se desliga de su injusticia, denunciándola.

Con este mensaje Amós no es un innovador. Esa exigencia de justicia está presente en las primitivas leyes y costumbres. El profeta intenta rememorar lo que se había olvidado o, mejor, tergiversado. El pueblo denunciado excede en prácticas religiosas; pero se queda muy por debajo de la medida en lo importante: la práctica de la justicia. El profeta denunciador no se guía únicamente por principios humanitarios de interés por los oprimidos

y los pobres. La urgencia de su llamada tiene energía religiosa: Dios reclama con él justicia para el pobre. Su justicia no es sólo la jurídica, la cual no defendería en la medida necesaria al desvalido; ni es sólo la ética, la cual carecería de la fuerza debida para ayudar integralmente. Es también justicia teológica, que lleva consigo la salvación de Dios. De Dios trae su urgencia y de él la fuerza capaz de implicar la realización total del hombre, en el sentido inmediato y en el ultimativo.

Con su no a la situación injusta de su momento histórico el profeta construye lo que debe ser el pueblo de Dios. O es Dios quien lo construye por medio del profeta. El servicio a los hombres, la justicia con ellos, es el único camino. Hacer que cada persona obtenga lo que le es necesario para hacerse persona libre, eso es cumplir con la justicia. Y eso es imitar lo que la historia santa dice que Dios hace con su pueblo. No es una utopía, sino una tarea que hay que realizar. Cierto, hacia ese compromiso empeñativo sólo se puede ir de la mano de la esperanza. No hay datos que puedan confirmar la llegada hasta ahí; pero la esperanza lo afirma y lo fuerza. El profeta es un gran comprometido. Pertenece al «pequeño resto» que constituye en el mundo el signo de lo esperado.

3. *Qué es justicia*

Amós no fue el inventor del término justicia ni quien lo cargó del contenido que soporta. Lo que él hizo fue confrontar su supuesto significado con las situaciones reales de su pueblo, verificar el concepto en la praxis.

Justicia es una categoría central entre las que presentan más carga de sentido en la Biblia. La base de su significado se encuentra quizá por la vía de su etimología. El campo semántico primario de *sedek* se puede quizá describir con los términos derechez, rectitud, firmeza, consistencia. Desde ese campo básico de significación el

término y sus derivados presentan variados aspectos y matices, recurren en muchas acepciones.

El contenido del término no es equivalente al de nuestro término «justicia». Este tiene su base en el derecho romano, se establece sus propias fronteras en el plano jurídico, hace referencia a una norma o una ley y su dimensión fundamental es la distributiva (dar a cada uno lo que es suyo).

En la Biblia el término justicia pertenece a la vez al orden jurídico, al moral y al religioso. Esos órdenes no son normalmente separables, sino que se superponen. El aspecto jurídico y la dimensión distributiva se sitúan en la amplia perspectiva de un ordenamiento justo a nivel de creación. Ese orden exige la realización cabal del mundo y del hombre; y en ese propósito está Dios.

Ante el uso que la Biblia hace del término justicia, nosotros separaríamos metodológicamente en ella dos vertientes: la religiosa y la ética. Pero esa diferenciación metodológica no es en la Biblia real. En ella la relación justa con Dios tiene carácter ético: es decisión y opción del hombre libre. Y la relación justa con el hombre tiene fuerza religiosa. No hay una justicia que mida la relación justa con Dios y otra la relación con los hombres. Los profetas aclaran que no hay religión justa y verdadera, independiente de la cabal relación interhumana (Am 5, 14 s; Is 1, 10-17; Miq 6, 6-8).

Justicia es, en efecto, un término de relación interhumana, intercreatural y del hombre con Dios. La dedebida actitud ante el otro en esa relación es lo que muestra la justicia. Esta no trae su fuerza de una ley o de una normativa ideal, que existan independientes de la relación del hombre con el otro. La fuerza de la justicia arranca de la misma relación. La relación tiene en cada caso y momento su específica exigencia, y a esa exigencia obliga la justicia a responder. La respuesta cabal a la exigencia del otro es lo que hace al justo.

Lo mismo que la relación, la justicia es una actitud operativa, viva y dinámica. No interesa lo que sig-

nifique en abstracto, sino a lo que compromete con el tú en situación, en el ahora presente e inmediato. El tú es el del prójimo, la familia, el pueblo, la humanidad presente en el cercano ser humano, y también el tú de Dios, más presente que todo y en todo accesible. Cada tú tiene su derecho, y la justicia es defensora, promotora y afirmadora de él. La medida de la justicia es el derecho que tiene cada tú a ser lo que ha de ser o a realizarse según su capacidad de plenitud. La justicia de que hablamos no se puede identificar con el derecho natural. En la Biblia la naturaleza es creación, está en referencia al creador. Dios está, por lo tanto, en las creaturas todas, y particularmente en el hombre como posibilidad. La realización cabal tiene que contar también con esa posibilidad de Dios, para medir todos los lados de su posibilidad de ser y devenir, y por lo mismo su derecho y lo que le debe la justicia.

La justicia es atributo de Dios y de los hombres. Dios es proclamado justo por su voluntad afirmadora del mundo y del hombre. En eso cumple con la relación respecto a ellos, en cuanto su creador y salvador. Esa es la relación en la que se reveló. Los creyentes proclaman y celebran que mantiene esa relación con fidelidad y consistencia, es decir, con justicia. En el castigo y en el perdón, en el juicio y en la gracia, Dios está siempre tomando y manteniendo iniciativa de creador y salvador. Sobre una justicia mensurada distributivamente predomina su *ḥesed* o su amor, un componente esencial de la justicia. Esta busca la integridad de la creatura, su paz y su plenitud. La Biblia llama «justicias» a los actos salvadores de Dios en favor del pueblo que se siente salvado (Jue 5, 11). No son actos que dan lo que ya era suyo, sino aquello de que carecía y necesitaba para ser. Al indigente no le basta una justicia distributiva; necesita una justicia creadora del ser mismo, con su derecho a exigir. En esa radicalidad se sitúa la justicia de Dios con respecto a la creatura. La justicia de Dios está en la urgencia, inscrita en cada indigencia, de conseguir lo que le es de-

bido para ser en plenitud (Sal 17, 2; 37, 6; Is 49, 4). Notas esenciales del reino de Dios —escatología trasformadora del presente— son la paz, que es integridad del ser o plenitud, y la justicia.

La justicia del hombre consiste en su relación justa con la creación y particularmente dentro de ella con los hombres, y con el Creador. En la lucha con el mal que es injusticia, y en la aspiración a la realización cabal del hombre en comunidad, se promueve la justicia. El hombre justo es el que defiende la integridad del tú, se siente su guardián, mantiene hacia él una actitud que lo afirma efectiva y afectivamente. La justicia requiere de él dar al hombre lo que le es debido, ayudarle a conseguir su derecho. La Biblia lo repite en síntesis catequéticas (Sal 15; 24, 3 s; Is 33, 14-16; Ez 18, 5-9; Job 31). Los libros de los Salmos, de Job, de los Proverbios nos ofrecen diseños de los justos. La prueba de la justicia del hombre la establecen todos aquellos que carecen de medios y de fuerza para valerse por sí y hacer valer sus derechos. Ante ellos la justicia se define. Cuantos en el mundo no consiguen lo que les es debido para ser perfectamente hombres libres, están reclamando de todos los demás, como un clamor de injusticia, que cumplan con su justicia.

La justicia compromete las esferas todas de la vida. No es sólo justa distribución, dar a cada uno lo suyo, quitar a los usurpadores lo que no es suyo, sino también compasión, fidelidad, bondad, ayuda, amor, y todo lo necesario para acercar al otro a su debida integridad. En eso está, por otro lado, la realización cabal del yo, que en su ser y estar para los otros se define como justo. El *sadik* es el hombre que en el ejercicio de la justicia con los otros se está realizando y salvando. El ámbito de la justicia es la vida, la realización del hombre en el mundo. En esa tarea hay infinitud y está presente la eternidad, la vida duradera. Dios muestra ahí su justicia. La vida es el bien supremo y la justicia es el máximo valor, en cuanto que garantiza la vida lograda en plenitud.

La comunidad más pequeña, el pueblo, la sociedad adecuadamente estructurada, tienen sus instituciones, con el cometido de la promoción de la justicia. En la autocomprensión del pueblo bíblico la justicia tiene, como hemos visto, exigencias prácticamente imposibles. Pero ahí está encuadrado el servicio del sacerdote, de la institución judicial, del rey como instancia suprema. Y está la ley, reconocida como la expresión de la voluntad de Dios, encarnadora de la norma a la que hay que obedecer. La ley manifiesta al hombre exigencias, en su múltiple relación con el mundo, con el hombre y con Dios. Es un intento de ayudar al hombre a realizar el orden justo, en el que todas las cosas y todos los seres cumplan y obtengan su justicia. La ley se actualiza constantemente en la historia, a fin de recoger la continua toma de conciencia de lo justo. Los profetas la completan, acusando violaciones (Am 5, 7; Is 5, 7.23; Jer 22, 13), defendiendo al oprimido (Am 5, 11 s; Is 29, 21), urgiéndola como el deber más importante (Os 10, 12; Jer 22, 3 s). En toda sociedad humana, de la boca de un tipo u otro de profetas, resuena siempre esa voz, aunque sea entrecortada, porque la fuerza de la injusticia la acalla. Los profetas aclaran que la fórmula de la ley no equivale a la justicia. Más allá de lo legislado y de toda la letra de la ley está el espíritu que debe animar la letra. Y la encarnación de ese espíritu es exactamente el tú del otro, que establece la norma sobre la relación. Justicia es amor, y éste no llega nunca a poderse regular por ley escrita. Se comprende también que no haya un hombre enteramente justo, cuando la prueba de la justicia es el amor sin condición.

La justicia es un orden de bien y de vida en camino de plena realización, en la que cada uno recibe lo que le es debido para ser. Eso es una meta humana, cósmica y hasta también divina. El alcance de la meta hará válido el juicio: «Era todo bueno». Como meta, es la tarea que se asigna a los hombres y, más que tarea, es objeto de esperanza. La lucha con el mal y con todas las formas

de servidumbre y de injusticia es el cometido humano radical. El hombre encuentra ahí a Dios como su salvador. La meta es lo que la Biblia llama reino de Dios, que es reino de justicia y de paz. El justo es el que va haciendo realidad pequeña, pero presente ya, el reino, presencia que despierta la esperanza de la totalidad. En la medida en que la justicia está asomando, el reino de Dios está ya ahí. La creación gime hacia la plenitud de la justicia, anunciada como motivo de esperanza en la promesa mesiánica.

Amós es un portavoz de esta justicia. Y eso es lo que lo hace un profeta verdadero, un mensajero de Dios en el injusto mundo de los hombres. Su mensaje es creador de comunidad signada con la esperanza del reino de la justicia.

3

LOS PROFETAS AYER Y HOY

Norbert Lohfink

1. *¿Hubo profetas antes del antiguo testamento?*

¿Qué pensaban de sí mismos los profetas del antiguo testamento? En el libro del profeta Amós, el más antiguo de los escritos proféticos que conocemos, leemos las siguientes palabras:

> El señor ruge desde Sión,
> alza la voz desde Jerusalén
> y aridecen los pastizales de los pastores,
> se seca la cumbre del Carmelo (Am 1, 2).

¿No nos resultan estas palabras totalmente extrañas e incomprensibles? Si pertenecemos a los hombres que se preocupan por nuestro mundo, lo que más deberá impresionarnos en él es el terrible silencio de Dios. Y aquí encontramos un hombre del que se ha apoderado la voz de Dios. Dios ruge junto a su oído como un león y el hombre lo escucha. Amós ve que la palabra divina

cambia las estepas y los montes. Lo que nos atrae en los profetas de Israel, desde la primera vez que los leemos, es que son hombres con la pretensión de haber oído al inaudible, de haber visto al invisible, y que nos traen ahora el mensaje de Dios. Aunque hayan vivido dos mil años antes de nosotros, cuando les oímos hablar se suscita la secreta esperanza de que el Dios, tan silencioso en el mundo, llegue a comunicársenos de algún modo por medio de ellos. Nos parece justo examinar este fenómeno que llamamos profetismo.

También la ciencia veterotestamentaria ha quedado continuamente fascinada por el fenómeno del profetismo en Israel, y cada nueva generación de escrituristas ha debido ocuparse de él. El conocimiento particular de los profetas, la comprensión de sus textos, el estudio de su mundo espiritual es mayor de generación en generación; pero sigue firme el misterio de estos personajes, sobre todo su inaudita pretensión de haber oído a Dios y de trasmitirnos su mensaje, e incluso aumenta para un científico honrado en la medida en que crece su conocimiento particular. Así, el origen y procedencia del profetismo nos resultan totalmente impenetrables. No se debe perder esto de vista en la exposición que sigue de algunos resultados de la ciencia bíblica acerca del tema: «¿hubo profetas antes del antiguo testamento?». Son hechos que sólo en los últimos años han sido conocidos por la ciencia. Los hechos son importantes: nos hacen avanzar en el conocimiento de la prehistoria del profetismo israelita. Pero con facilidad surge el peligro de que tales progresos nos produzcan la impresión de que ya se han resuelto los enigmas. Sin embargo, éstos serán más grandes todavía. Al final tendremos que reflexionar sobre esto.

Hemos de partir de una constatación: en el antiguo Israel no sólo había profetas concretos, sino algo así como un «profetismo». Es verdad que los grandes profetas de la Escritura, un Amós, un Isaías, un Jeremías, se saben llamados personalmente por su Dios para ser

sus mensajeros; incluso observamos que Amós y Jeremías se distancian conscientemente de los otros profetas. Sin embargo, todos ellos saben que se encuentran inmersos en una tradición profética y que todos los profetas del Señor están relacionados entre sí. El profetismo de la Escrituta es también una manifestación relativamente tardía. Sólo en los últimos tiempos de los reyes comienzan los profetas a escribir sus oráculos, probablemente porque sus conciudadanos no querían seguir escuchando su mensaje oral. En Israel había profetas desde mucho antes, e incluso los de la Escritura se expresaron principalmente de palabra. A menudo, fueron los discípulos los que compendiaron en un libro los oráculos del maestro. Los libros de Samuel y de los Reyes nos proporcionan ciertos informes sobre el antiguo profetismo oral; pero se trata de noticias breves, con frecuencia puramente casuales, o en forma de leyendas. ¿Qué impresión causaba este profetismo más antiguo, del que parte el profetismo, más conocido, que se manifiesta en los escritos?

Su imagen ofrece, desde los primeros momentos que conocemos, muy diversos aspectos, y no podemos reducirlo todo a un común denominador. A la investigación siempre le ha impresionado que se dé diversos nombres al mismo grupo de hombres. Junto a la palabra *nabí*, traducida generalmente por «profeta», se utilizan también otras palabras hebreas que podríamos interpretar como «vidente» y «hombre de Dios». Pero la palabra «profeta» se aplica a personajes muy distintos. Para comenzar con un fenómeno curioso, digamos que en los últimos años de los Jueces y a principios del período de los Reyes —es decir, unos 1.000 años antes de Cristo— había en Israel una multitud de místicos a los que se denominaba «profetas». El pueblo sabía que el «espíritu de Dios» podía descender sobre ellos. En estas ocasiones caían en un «trance» santo. Algo parecido sabemos que le ocurrió al rey Saúl, sobre el que vino su «espíritu», aunque no pertenecía al grupo de los profetas. David

había huido de Saúl refugiándose entre los profetas. Cuando llegó Saúl para apresar a David, «vino sobre él el espíritu de Dios e iba caminando en trance hasta que llegó a las celdas de Ramá. También él se quitó sus vestidos y se puso en trance profético ante Samuel, y quedó desnudo en tierra todo el día y toda aquella noche» (1 Sam 19, 23-24); sin duda, plenamente agotado por el éxtasis. El canto y la música producían el éxtasis. Estos grupos de místicos *(Ekstatiker)* vivían en conexión con los santuarios. Pero como jefe de uno de estos grupos encontramos ahora al profeta Samuel, del que nunca se nos dice que cayese en éxtasis. También es llamado «vidente». La gente acude a él cuando ha perdido algo, como el joven Saúl, que busca sus asnas. El puede informar, y luego recibe regalos. Pero esto no significa que sólo trabajase por encargo y que su profesión fuese la adivinación. Sin que lo esperase, y contra sus propios deseos, escucha durante la noche la palabra del Señor, que le habla y le explica el sentido histórico-salvífico del destino que corre Israel en aquellos días. Encontramos aquí algo que nos choca en Samuel y en otros profetas posteriores a él, como Natán y Gad: están relacionados con la política, más exactamente, con el rey. Tenemos la impresión de que Natán perteneció a la corte del rey David; a menudo se le denomina «profeta de la corte» de David. Es el consejero religioso del rey. Pero la estrecha relación con éste, los intereses cortesanos y la propia dependencia de David no le impiden que pronuncie sus oráculos de juicio y condenación, como en el caso del adulterio de David con la mujer de Urías y el asesinato de éste. Y, en definitiva, lo que expone este «profeta cortesano» no son sus propias ideas y reflexiones, sino la palabra de Dios, que se apodera de él inesperadamente y contra su propio pensamiento. Cuando David quiere construir un templo en Jerusalén pide consejo a Natán y éste le dice: «Haz lo que te propones; el Señor está contigo». Pero esa noche se le dirige la palabra de Dios, y a la mañana siguiente ha de llevar al

rey un mensaje completamente distinto, que le prohíbe construir el templo (2 Sam 7).

Todo lo anterior pertence al profetismo en la época inicial que nos ofrece la Biblia: por una parte, el entusiasmo extático de grupos enteros de profetas; por otra, las figuras tranquilas y reflexivas de las que, sin embargo, también se apodera la palabra de Dios. En unos sitios, los informadores populares que resuelven las necesidades de la gente sencilla; en otros, los consejeros, e incluso jueces, de los reyes. Podríamos añadir otras diferencias, como por ejemplo, la que se da entre los sueños y las visiones, por una parte, y la simple recepción de la palabra, por otra. Entre profetas y sacerdotes parece haber una clara distinción: los sacerdotes ocupan un puesto en los santuarios, realizan el culto sacrificial y administran, tanto en el antiguo oriente como en Israel, importantes oráculos; los profetas no tienen nada que ver con esto, aunque Samuel parece constituir aquí una excepción que nos obliga a no desconocer la relación de grupos de profetas extáticos con ciertos santuarios. En general, los profetas se encuentran en una relación más inmediata con Dios que los sacerdotes, que sólo desempeñan establemente un ministerio santo.

El profetismo, en su figura concreta que es, al mismo tiempo, tan variada, no pudo surgir hacia el año 1000, que es cuando hablan de él por primera vez nuestras fuentes. Sin duda alguna es más antiguo y cuando la Biblia, por ejemplo, adorna la figura de Moisés con rasgos proféticos, aunque quizás pudiera deberse en los detalles a una leyenda o a una interpretación teológica posterior, tiene razón históricamente porque ya entonces debían darse formas previas del profetismo posterior de Israel. La época de Moisés nos ha trasladado al comienzo de la historia del pueblo judío. ¿Surgió el profetismo en Israel, o se dio ya antes una manifestación parecida en el antiguo oriente, de forma que los profetas israelitas deriven de una tradición religiosa más antigua y difundida?

La pregunta puede resultar para muchos algo atrevida. Una manifestación como el profetismo, ¿no debe limitarse al pueblo de la revelación? La misma Biblia tiene una visión mucho más amplia. En el libro de Jeremías se recoge un oráculo dirigido a los reyes de los pueblos que rodean a Israel. En él se dice:

> No oigáis a vuestros profetas, adivinos, soñadores, augures ni hechiceros que os hablan diciendo: No serviréis al rey de Babilonia (Jer 27, 9).

Por tanto, junto a los representantes de la antigua adivinación y magia cuenta Jeremías con profetas en los países vecinos de Israel; al menos, utiliza la misma palabra *nabí* con que designaba Israel a sus propios profetas. Este término se aplica también sin preocupación en los libros de los Reyes a los profetas del dios Baal y de la diosa Aserá, contra los que tuvo que luchar Elías. Se trata de grandes grupos de místicos entusiasmados. Es probable que la reina Jezabel, oriunda de Tiro, los trajese de allí. Finalmente, el cuarto libro de Moisés dibuja detenidamente la aparición de Balaán, y, desde luego, de la misma forma con que otras veces presenta la Biblia la aparición de profetas y videntes, aunque Balaán venía de Petor, en Mesopotamia, y no era israelita. Vemos, pues, que la Biblia no duda en reconocer fuera de Israel unos personajes a los que se debía denominar profetas. La mayoría de ellos son rechazados y se les ataca; pero Balaán, al menos, es reconocido y se le admira grandemente. Por consiguiente, al preguntarnos ahora, con los medios de la moderna investigación histórica, si se dieron en el antiguo oriente unas manifestaciones relacionadas con la prehistoria del profetismo en Israel, no ponemos en duda, de ningún modo, la concepción fundamental bíblica del profetismo. Sólo seguimos la línea que la misma Biblia indica.

Porque hoy disponemos de un material extrabíblico nuevo. En realidad, hemos de decir que estamos mejor informados sobre las técnicas de predicciones de oráculos de los egipcios y de los mesopotamios que sobre personajes y grupos semejantes a los profetas veterotestamentarios. Existen ya colecciones de textos muy interesantes. Y de ellos vamos a hablar ahora.

En un documento de la literatura egipcia (el *Viaje de Wen-Amon)* se nos habla del sacerdote Wen-Amon que, bajo Ramsés III —o sea, hacia el año 1100 antes de Cristo— fue en barco desde Egipto hasta Fenicia para que el rey de Biblos, Zakir, le proporcionase madera para su templo. Como el egipcio se presentó con bastante petulancia, las negociaciones fracasaron y el rey Zakir las dio por terminadas exigiéndole abandonar Biblos. Mientras Wen-Amon se encontraba todavía en el puerto tuvo lugar en la ciudad, en presencia del rey, una ofrenda de sacrificios en la que sucedió lo siguiente. Un joven, un paje real, fue «arrebatado» por la divinidad y estuvo «rabiando» durante toda la noche. En esta situación trasmitió al rey —sin querer y sin ser preguntado— un mensaje de Dios. Refiriéndose al ídolo que el egipcio traía consigo en el barco, gritaba: «Traed al dios. Traed al mensajero que lo tiene. Amón mismo lo ha enviado, él mismo lo ha hecho venir». Entonces Zakir envió un mensajero al puerto, hizo volver al egipcio a palacio y reanudó las negociaciones.

En esta narración encontramos numerosos elementos que conocemos del antiguo profetismo de Israel. Sobre todo, el elemento del furor extático y el del mensaje dirigido al rey. Por último hay que advertir que el joven del que se apodera la divinidad no es, al parecer, un intérprete profesional del futuro, ni un personaje que dé oráculos. Esto nos recuerda a muchos de los grandes profetas posteriores de Israel que no pertenecían desde el principio al grupo profético, sino que fueron elegidos, de forma sorprendente, por la palabra del Señor. Puesto que los profetas de Baal, contra los que hubo de luchar Elías, también procedían del ámbito fenicio, podemos creer con razón que se dio allí una tradición más antigua de profetismo extático. Una inscripción de otro rey

Zakir —Zakir de Hamat, del siglo VIII antes de Cristo— indica que también en la región siria existió una especie de profetismo. Zakir cuenta en su inscripción que el dios Baalschamen le prometió por medio de «videntes» y «adivinos»: «No temas. Te he hecho rey, y estaré junto a ti para salvarte de todos los reyes que te oprimen». Las escuetas fórmulas de la inscripción no dicen mucho sobre los «videntes», pero sí observamos que no hablan en nombre propio, sino como mensajeros, ya que comunican fielmente el oráculo que la divinidad les manda trasmitir: «Te he hecho rey y estaré junto a ti...». Es el mismo estilo que utilizan los profetas de Israel.

Si de Siria nos trasladamos hacia oriente llegamos al ámbito mesopotámico, del que conocemos, desde hace mucho tiempo, una serie de oráculos recibidos por los reyes asirios Asarhaddon y Assurbanipal. Estos oráculos de salvación nos recuerdan en muchos aspectos a los textos proféticos de la Biblia. También se indica a menudo quién trasmitía el oráculo al rey. Con frecuencia era personal del templo; y también encontramos muchas mujeres. Uno de los textos trata expresamente del sueño nocturno de un vidente en el santuario. Pero, en conjunto, no resulta fácil decir si se dan auténticos paralelos con el profetismo de Israel. Desde luego, en ningún caso podría ser algo más que simple paralelo, porque los dos reyes asirios, Asarhaddon y Assurbanipal, vivieron en el siglo VII antes de Cristo, cuando ya existían en Israel los grandes profetas y el profetismo israelita había dejado atrás muchos siglos de evolución interna.

Pero hay otro grupo de textos que nos conduce hasta el segundo milenio antes de Cristo, es decir, a una época en la que Israel no existía aún como pueblo. Se trata de una serie de cartas del gran archivo de Mari, en el Eufrates medio. Están más cerca del ámbito siriopalestino que de los textos asirios. La ciudad comenzó a ser excavada en 1933 por científicos franceses y las excavaciones prosiguen en nuestros días. En las ruinas del palacio del último rey de Mari, Zimrilim, que vivió

hacia el año 1700 antes de Cristo, se encontró un archivo de unas 20.000 tablas de arcilla, que hasta ahora no han podido ser estudiadas y publicadas en su totalidad. En gran parte, estas tablas de escritura cuneiforme son correspondencia administrativa entre el rey de Mari y sus gobernadores y oficiales en las diversas partes del país. Y nos dan la clave de muchos hechos y acontecimientos de forma asombrosa para una época tan lejana.

En el curso de la lenta publicación de esta correspondencia de Mari aparecieron, hace unos 30 años, cinco cartas que captaron al punto la atención de los sabios. En todas ellas cuenta un gobernador que un hombre vino a él y le dijo que había recibido de Dios un mensaje para el rey de Mari, que el gobernador quisiera ahora trasmitirle. La carta contiene liberalmente el mensaje de Dios al rey. A estas cinco cartas se añadieron poco después otras cuatro de idéntico contenido, que redondean la imagen. Es posible que sigan apareciendo nuevos textos relacionados con éstos; de todas formas, ya podemos decir algo sobre el «profetismo» en Mari.

En primer lugar: ¿quiénes son los que acuden al gobernador? En Mari no existe una denominación fija para este tipo de gente. Uno parece ser un oficial del rey, otros muchos son hombres que pertenecen al personal del templo o sacerdotes *(muhhu)* (los llamados «responsables»), aunque en ninguno de los casos sabemos con exactitud cuál era su función en el templo. En las nuevas cartas se trata una vez de un joven esclavo, otra de la esposa de un ciudadano y otra de un hombre de posición social desconocida. Por consiguiente, parece que estos mensajes de Dios son en Mari completamente independientes de la profesión, de la edad, del sexo y de la posición social. Los hombres que reciben un mensaje de este tipo no siempre se presentan enseguida al gobernador real. El joven esclavo tiene su sueño, pero el dios le encarga que no lo comunique enseguida. A la noche siguiente tiene el mismo sueño, y entonces va al gober-

nador. Los hombres que acuden a él, sea de posición social baja o elevada, se presentan con clara conciencia de sí mismos y con duras exigencias. En una carta se dice, por ejemplo: «El sacerdote-*muhu* de Dagán vino a mí y me dijo: dios me ha enviado. ¡Apresúrate! Escribe al rey». De otra carta se deduce que el dios exigió la construcción de una puerta de la ciudad. Pero no se había hecho nada. Y cuenta el gobernador que volvió a presentarse el hombre que había traído el mensaje divino, diciendo enérgicamente: «¿Vais a construir, por fin, la puerta de la ciudad? ¿Cuándo comenzarán los trabajos? No habéis hecho nada». Y el gobernador añade que se siente preocupado por el rey y por su propia salvación, a causa de no haber cumplido la misión del dios. Por tanto, se toma con plena seriedad a estos hombres que traen al rey misiones y mensajes de dios.

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de estos mensajes? He hablado ya del encargo de edificar una puerta de la ciudad. Esto nos resulta banal, en comparación con la predicación histórico-salvífica de los profetas de Israel. Pero también éstos presentan al rey, a menudo, preceptos y prohibiciones muy concretos. Por eso no debemos despreciar fácilmente que un profeta de Mari exija sacrificios por el espíritu del rey anterior, Jahdunlim, que otro pida el restablecimiento de un culto ya olvidado, y otro exija al rey que narre regularmente al dios los acontecimientos de la guerra. El joven esclavo prohíbe en nombre de su dios la reconstrucción de un edificio destruido. A estas exigencias concretas, que los contemporáneos de entonces tomaban muy en serio, van unidas, como ocurre en los profetas de Israel, determinadas promesas de maldición o bendición. Uno de los mensajes dice:

> ¿No soy yo (el dios) Adad, el señor de Kallassu? ¿No soy yo el que lo he criado (al rey Zimrilim) en mi seno y lo he repuesto en el trono de su padre? Cuando lo hube repuesto en el trono de su dinastía le di, además, un palacio... Pero si no quiere darme ahora lo que le pido yo, que soy el señor del trono, de la tierra y de la ciudad, le quitaré lo que le he concedido. Mas si obra de otro modo y me da lo que deseo, le otorgaré trono sobre trono, casa sobre casa, tierra sobre tierra, ciudad sobre ciudad. Le daré el país desde la salida hasta la puesta del sol.

Encontramos unidas amenaza y bendición. Pero en otros casos no se exige nada al rey, sino que sólo se le promete la salvación cuando se halla en serias dificultades. Como ocurre en los profetas de Israel, la salvación del propio rey puede expresarse mediante la condenación de sus enemigos:

> Babilonia —enemiga de Zimrilim—, ¿qué vuelves a hacer? Te cogeré en la trampa. Pondré en manos de Zimrilim a las familias de tus siete aliados y todas sus posesiones.

Terminemos aquí el análisis de la profecía en Mari. No cabe duda de que en Mari, medio siglo antes de Moisés y todo un milenio antes del culmen de la profecía en Israel, existían hombres que —a pesar de todas las diferencias concretas— se presentaban de forma semejante a los profetas posteriores del pueblo judío. No podemos decir hasta qué punto se daban experiencias místicas; pero, en todo caso, existen individuos que, sin ser preguntados ni quererlo, se presentan al rey para traerle un mensaje de la divinidad. Dado lo poco que conocemos sobre el segundo milenio antes de Cristo, nos resulta totalmente imposible reconstruir la conexión histórica entre los profetas de Mari y de Israel. Pero también nos resulta imposible excluir estos textos y apartarlos de un plumazo. Más bien hemos de contar seriamente con que el profetismo de Israel tuvo, de hecho, su prehistoria fuera de Israel e incluso antes de su existencia. ¡Hubo profetas antes del antiguo testamento!

Con esto vuelven a surgir las reflexiones fundamentales de que nos ocupábamos al comienzo de nuestra exposición. La ciencia bíblica moderna nos da una idea de la prehistoria del profetismo veterotestamentario más

clara que la que tenían las generaciones precedentes. Ahora vemos que los profetas de Israel siguen una línea de la historia general de las religiones del antiguo oriente aunque, al mismo tiempo, la subliman enormemente, llevándola hasta la cumbre. Pero esto no impide una auténtica continuidad. Puede ser que parezcan así infravalorados los profetas de Israel. Los habíamos considerado extraordinarios, únicos. También podríamos pensar —un conocido escriturista lo ha afirmado recientemente— que fuera de la Biblia se trata de una religión natural, que es utilizada y aceptada superficialmente en sus formas y figuras por la revelación sobrenatural, totalmente diversa en el fondo. Esto volvería a producir un distanciamiento que aseguraría la unicidad de los personajes bíblicos. Pero, ¿lo que distinguiese la revelación sobrenatural de la religión natural no debería ser el hecho de que Dios ha hablado? ¿Y no reivindican los profetas de Mari, igual que los de Israel el que Dios ha hablado y envía a sus mensajeros? Ciertamente: viven en el politeísmo y piensan en un Dios entre los muchos en los que creen. ¿Pero es tan esencial? ¿No es lo decisivo la pretensión de que este mensaje procede del ámbito divino, desde el que irrumpen en la vida diaria, en la política y en la sociedad exigencias, amenazas y promesas? ¿No hemos de decir que la pretensión de una revelación, tal como aparece en los profetas de Israel, se encuentra también antes de ellos, aunque de forma distinta, más débil y difícil de conocer?

Al relacionar a los profetas de Israel con la historia general de las religiones no los infravaloramos, sino que valoramos a los profetas de Mari y a otros muchos de distintas religiones, de los que también deberíamos hablar. El único Dios, que habló en los profetas de Israel, lo hizo también en ellos como desde lejos. Lo que sigue siendo un misterio insoluble, que exige la fe, de la que no puede dispensarnos la ciencia de ningún investigador, es que se puede realmente oír a Dios, que él nos hable por hombres concretos e irrumpa en nuestra historia.

2. *¿Eran los profetas unos revolucionarios?*

La moderna ciencia bíblica se ha esforzado continuamente por determinar qué eran y querían, en realidad, los profetas. Vemos en seguida que no eran simples anunciadores del futuro. ¿Qué eran entonces? La ciencia bíblica del siglo pasado y de comienzos del nuestro *respondió a esta pregunta diciendo: eran los grandes* dirigentes religiosos de Israel. Se afirmaba que los profetas fueron los auténticos fundadores de la religión bíblica y que, en este sentido, fueron verdaderos revolucionarios de la historia de la humanidad. Todo lo anterior a ellos fue politeísmo, magia y superstición. Los profetas, un Elías por ejemplo, fueron los primeros en conocer que no había muchos dioses, sino uno solo. También fueron los primeros en saber que la verdadera religión no consiste en los sacrificios y en otras prácticas cultuales, sino en la moralidad. Brevemente: los profetas son los fundadores del «monoteísmo ético».

Esta tesis supone, naturalmente, la destrucción de la imagen tradicional sobre el origen del antiguo testamento, y de una forma tan radical como la que era corriente entonces en la exégesis liberal y poco adicta a la iglesia. Todo lo que se encuentra en el Pentateuco, especialmente el papel de Moisés y la legislación del Sinaí, le resultaba históricamente discutible, porque se partía del supuesto de que el Pentateuco adquirió su forma definitiva después del exilio babilónico, o sea, mucho después de los grandes profetas. La «ley» sólo vino tras los profetas, y por eso podemos considerarlos como los auténticos fundadores.

Ellos fueron, se decía, relevantes personalidades religiosas. Por eso consiguieron ideas nuevas sobre la esencia de Dios, el reconocimiento de su unicidad, y la definición de la religión verdadera como moralidad. También por eso ejercieron un gran influjo, que les permitió implantar en el pueblo de Israel su gran idea de la religión del monoteísmo ético.

No cabe duda que esta imagen de los profetas resulta impresionante, e incluso es posible que nunca se haya valorado tanto la importancia religiosa de estos hombres como en esta generación de investigadores. Sin embargo, resulta parcial y en parte falsa cuando la comparamos con la imagen que nos presentan los escritos proféticos y los libros de los Reyes.

Naturalmente, los profetas eran grandes personalidades, y sobresalían mucho de la masa. Pero no fueron los fundadores de la religión veterotestamentaria. No son los innovadores, sino los defensores de lo antiguo. Por eso, son en realidad en un sentido auténtico, conservadores. Es posible que esta constatación no nos entusiasme demasiado, porque hoy nos gustan más los revolucionarios. Pero quizás podamos aprender de los profetas algo sobre los verdaderos revolucionarios. Precisamente por su vinculación a las disposiciones antiguas llegaron a convertirse, en definitiva, en los hombres que introdujeron algo completamente nuevo. Y así se convirtieron en predicadores de un mensaje al que pertenece el futuro.

Por tanto, la imagen profética creada por la investigación liberal del siglo pasado da paso lentamente, en nuestros días, a una nueva realidad. Sin embargo, todavía no ha pasado el tiempo de su influjo. Esto se debe a que la investigación aún no ha construido una imagen nueva que sustituya a la antigua. Los investigadores actuales se esfuerzan por construirla, tanto en el ámbito católico como en el protestante, tanto los más conservadores como los más liberales.

Ya aparecen bastante claros algunos rasgos de esta nueva imagen. Pero quedan aún por resolver muchos problemas no carentes de importancia. Por ejemplo, el de la relación entre el profetismo y el culto: ¿había en el templo y en el palacio real «ministros» proféticos, que desempeñaban también determinadas tareas ceremoniales y rituales, o era el profetismo exclusivamente un carisma? Otros problemas resultan oscuros por falta de

información, como el de si los grandes profetas fundaron «escuelas» proféticas. Conocemos muchos datos de la Biblia, pero no podemos estructurarlos en una visión de conjunto. Probablemente la realidad era mucho más complicada de lo que podemos imaginar. A esto se añade que las palabras con las que se nos informa sobre los profetas (por ejemplo, los diversos términos que los definen) fueron adquiriendo nuevos matices, e incluso cambiando de sentido al correr del tiempo. Por tanto, se ha de ser pacientes con la investigación cuando ésta no se atreve a esbozar una imagen de los profetas completamente nueva y unitaria.

Aquí no tratamos de esto. Lo que nos interesa es, más bien, el problema de si los profetas fueron o no revolucionarios; y lo trataremos de forma que quede clara la relación de los profetas (o de muchos de ellos) con la «alianza». Por «alianza» entendemos la institución de la «alianza con Dios», del pacto entre Yahvé, Dios de Israel, e Israel, el pueblo de Yahvé. En la investigación de los últimos años, el tema de la alianza ha pasado a ocupar un primerísimo plano. Se ha visto que la fe y la religión de Israel estaban marcadas por ella desde los primeros tiempos. Por eso, al estudiar los profetas conviene saber qué relaciones tuvieron con ella. Simultáneamente, al relacionar el profetismo bíblico con la alianza se destaca uno de sus aspectos más fundamentales, que lo distingue, a pesar de todas las semejanzas, del profetismo anterior a la Biblia, como el de Mari.

Se debe afirmar, pues, que los profetas eran los pastores suscitados por Dios carismáticamente para cuidar al pueblo de la alianza. Para desarrollar esta afirmación hemos de ocuparnos, ante todo, de la alianza, como un presupuesto del profetismo de Israel; a continuación habría que hablar sobre la función de los profetas en este ámbito de la alianza con Dios.

Estamos acostumbrados ya a hablar del «antiguo testamento» y del «nuevo testamento» o también de la «antigua alianza» y de la «nueva alianza». De hecho,

si queremos sintetizar la religión veterotestamentaria, la mejor definición que podemos dar de ella es la de «alianza de Dios». Pero hemos de dejar claro qué significaba originariamente esta palabra «alianza», antes de que se convierta en un término que usamos sin conocer su verdadero sentido. «Alianza» significa «pacto». Israel afirmaba: cuando Dios nos sacó de Egipto, antes de introducir a nuestros padres en la tierra prometida de Canaán, selló con ellos un «pacto» en el monte Sinaí. Moisés debió escribir el texto del pacto en dos tablas: éste fue —en dos redacciones distintas— el documento de la alianza. Ambas redacciones fueron colocadas en el arca y representaron desde entonces el auténtico santuario de Israel. A nosotros no nos interesa mucho en este momento saber hasta qué punto esta presentación es históricamente exacta y hasta qué punto se han simplificado determinados hechos porque, en todo caso, la tradición de la alianza se remonta hasta los primeros tiempos de Israel. Cuando el rey Salomón construyó más tarde el templo de Jerusalén, el arca de la alianza fue colocada en el lugar más santo del templo. Por tanto, el pueblo de Israel se consideraba como un pueblo ligado a Yahvé, su Dios, mediante un pacto. El contenido esencial de dicho pacto fue sintetizado más tarde en esta frase: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (la llamada «fórmula de la alianza»). La obligación decisiva impuesta a Israel por el pacto rezaba: «No tendrás a otros dioses junto a mí» (el mandamiento primero o principal). Todas las otras leyes del antiguo testamento tuvieron valor posteriormente en cuanto obligaciones concretas de la alianza y estuvieron subordinadas desde el principio a este primer mandamiento, que garantizaba la adoración exclusiva del único y verdadero Dios que se llama Yahvé. La conclusión de la alianza se remonta hasta Moisés. El segundo de sus libros nos describe, en el capítulo 24, la ceremonia litúrgica de la conclusión del pacto.

Tras la conquista del país, se renovó solemnemente la alianza en Siquem, bajo Josué, y se reunieron todas las tribus, incluso las que no habían estado, probablemente, en el Sinaí. Es lo que leemos en el capítulo 24 del libro de Josué. Y podemos contar con que, desde entonces, se la renovó regularmente en el culto durante una de las grandes peregrinaciones. Es probable que en estas renovaciones —que no se han de confundir con la nueva conclusión del pacto después de haberlo quebrantado— se leyese solemnemente el documento de la alianza. El pueblo juraba ser fiel a ella. Esta ceremonia se desarrollaba de forma típicamente oriental. El pueblo invocaba sobre sí mismo una bendición y una maldición: bendición para el caso de que se mantuviese fiel, maldición si ocurría lo contrario. Los textos de la bendición y de la maldición se nos han conservado, en la forma extensa y barroca que tenían al final del período de los reyes, en el capítulo 28 del libro quinto de Moisés. Los pasajes más importantes de este largo texto dicen:

> Si obedeces de verdad a la voz de Yahvé, tu Dios, cuidando de practicar todos los mandamientos que yo te prescribo hoy, Yahvé tu Dios te levantará por encima de todas las naciones de la tierra, y vendrán sobre ti y te alcanzarán todas las bendiciones siguientes, por haber obedecido a la voz de Yahvé, tu Dios.
> Bendito serás en la ciudad y bendito en el campo. Bendito será el fruto de tus entrañas, el producto de tu suelo, el fruto de tu ganado, el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas. Benditas serán tu cesta y tu artesa. Bendito serás cuando entres y bendito cuando salgas. A los enemigos que se levanten contra ti, Yahvé los pondrá en derrota, etc., etc.
> Pero si no obedeces a la voz de Yahvé tu Dios, y no cuidas de practicar todos sus mandamientos y sus preceptos, los que yo te prescribo hoy, te sobrevendrán y te alcanzarán todas las maldiciones siguientes:
> Maldito serás en la ciudad y maldito en el campo. Malditas serán tu cesta y tu artesa. Maldito el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo...

Las amenazas de maldición contienen, además, el hambre, enfermedades, guerras y, por último, la expul-

sión de la tierra y el aniquilamiento del pueblo. Me he detenido tanto en estos ritos de la bendición y de la maldición porque van a ser muy importantes más tarde para la actividad y predicación de los profetas.

Por lo demás, estos textos de bendiciones y maldiciones apenas se distinguen de los que acostumbraban usarse en el antiguo oriente, incluso en los contextos políticos para obligarse a cumplirlos; al menos, en lo que a la forma respecta. En general, toda la alianza de Dios con Israel fue configurada posteriormente, en el período de los reyes, según el modelo de los contratos políticos entre un rey superior y un pueblo vasallo. Sólo que en este caso encontramos a Dios en lugar de un rey terreno.

Quizás nos extrañe que Dios se relacionase de esta forma jurídica, e incluso política, con el pueblo que había elegido para el desarrollo de su revelación. Esta concepción de la religión resultaba plenamente extraña también al mundo de entonces. Los pueblos del antiguo oriente vivían en un complicado politeísmo. No conocían la existencia de un solo Dios (al menos las religiones populares; en ciertas circunstancias podría hablarse de un monoteísmo filosófico de la antigua sabiduría oriental). Las profundas fuerzas del cosmos, las épocas del año, esterilidad y fertilidad, todo lo que se movía y vivía aparecía como algo divino, poderoso, personal y, por tanto, digno de veneración. Esta religión podía ligarse, en conexión con los ritos de la fertilidad, a orgías sexuales: precisamente en el ámbito sexual era donde se prescindía de la moralidad, que sólo conservaba su valor en la vida diaria. Frente a estas formas de lo religioso, la idea de un solo Dios al que hay que adorar y de un pacto con obligaciones morales prácticas representaban algo radicalmente nuevo. Sólo de este modo podía ser arrancado Israel de la herencia de sus antepasados y quedar abierto para la revelación de Dios. Por tanto, no podemos ver aquí, desde la problemática actual, la contraposición entre una «religión jurídica», y una «iglesia del amor», sino una fase primitiva de la revelación en la que el aspecto jurídico de la religión constituye la zona intermedia que Israel debe atravesar para verse libre de la impenetrable niebla de los ritos de la fertilidad y de la religión natural. Las categorías jurídicas clarificaron y purificaron la religión y la conducta moral.

Naturalmente, Israel seguía encontrándose bajo el influjo de los antiguos habitantes del país y de los pueblos vecinos que continuaban practicando la antigua religión de la fertilidad. Por eso, siempre se vio amenazado por el peligro de abandonar la alianza y romperla para volver a la antigua religión de la naturaleza y de la fertilidad, al culto de los baales. Y con esto hemos llegado al momento en que resultaron necesarios los profetas para defender la alianza, y Dios los envió.

Cuando un rey poderoso del antiguo oriente se enteraba de que una de sus ciudades vasallas no cumplía con sus obligaciones o tramaba la independencia, no emprendía inmediatamente la guerra. Había un derecho internacional. Todos estaban obligados a intentar resolver las diferencias pacíficamente. ¿Qué hacía entonces el rey? Reunía el consejo del reino y luego enviaba un mensajero que debía presentarse oficialmente al rey de la ciudad vasalla para recordarle el pacto. Debía preguntarle si lo guardaría bien en adelante y sugerirle que diese una garantía correspondiente al rey superior. Si esta embajada no tenía éxito alguno, seguía una segunda en tono más duro. Podían utilizarse las maldiciones invocadas en el contrato. A continuación podía enviarse un mensajero con un *ultimatum* y, por último, la declaración de guerra. Esta no era sino el anuncio de que, por haber desatendido obstinadamente todas las advertencias de guardar el pacto, se realizarían ahora todas las maldiciones consignadas en él. Entonces tenía lugar la guerra.

Casi todos los mensajeros utilizaban un estilo determinado, el estilo diplomático de su época. Su misión la llevaban escrita, pero habían de proclamarla oralmente. El mensaje comenzaba con la fórmula: «Así

habla el gran rey de tal sitio». A continuación venía el auténtico mensaje.

Del ámbito profano de los contratos estatales podemos pasar ahora al terreno religioso de la alianza entre Yahvé y su pueblo. En éste, los profetas ocupan el puesto que tenían en el primero los mensajeros del gran rey. Son enviados por Dios para precaver a su pueblo de romper la alianza, para hacerle volver atrás, amenazarle, enviarle un *ultimatum* y, finalmente, si no se ha conseguido nada, anunciarle la inminencia de las maldiciones.

Por eso los profetas se presentaban de modo semejante al de los mensajeros en el ámbito profano. Ante todo acudían al rey, y si esto no servía de nada iban luego a los sacerdotes y al pueblo. Iniciaban su mensaje con la fórmula de los mensajeros, tan conocida por todos los que han leído los libros proféticos: «Así habla Yahvé».

Los profetas son, pues, los intermediarios entre Dios y el pueblo. Los reyes y los sacerdotes son también, en cierto modo, intermediarios. Pero están al lado del pueblo. El rey debe cuidar de que el pueblo guarde las obligaciones de la alianza, sobre todo las leyes sociales incluídas en el documento de la misma. Los sacerdotes deben cuidar de que se lea regularmente en el culto el documento de la alianza y sea comentado por los levitas, para que todo el pueblo tenga un conocimiento exacto de él. Todo esto se lleva a cabo con fuerzas puramente humanas. Lo que han de hacer el rey, los sacerdotes y el pueblo se puede determinar institucionalmente y, de hecho, así se hizo. Los profetas, por el contrario, debían ser hombres especiales, elegidos carismáticamente por Dios, porque no habían de mantener lo tradicional por sí mismo, sino vivificarlo introduciendo las nuevas exigencias de Dios en la nueva situación concreta del pueblo. Para esto, Dios debe hacerles experimentar la situación real del pueblo y de su fidelidad a la alianza (con las solas fuerzas humanas resultaría muy difícil de percibir). Dios debe hacerles experimentar cómo va a reaccionar él ante la fidelidad o infidelidad del pueblo. Si seguirá esperando,

si hará un nuevo intento de conquistar al pueblo para la alianza, o si lo castigará al punto con dureza. Todo esto sólo puede experimentarlo quien tiene unas revelaciones especiales de Dios. Por eso los profetas son —como nosotros diríamos— unos místicos.

Ellos mismos lo expresaron de otra forma. Se contentaban con decir que la palabra de Dios había venido sobre ellos. O, si querían hablar más solemnemente, decían que habían tenido acceso al consejo del reino celestial. A partir de estas ideas hemos de entender las narraciones que poseemos sobre la vocación de algunos profetas.

El profeta Miqueas ben Yimlá, por ejemplo, dice al rey Acab:

> He visto a Yahvé sentado en su trono y todo el ejército de los cielos estaba a su lado, a derecha e izquierda (1 Re 22, 19).

Isaías describe de este modo su vocación:

> El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor Yahvé sentado en un trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo. Unos serafines se mantenían de pie por encima de él... Y se gritaban el uno al otro: Santo, Santo, Santo... Se conmovieron los quicios y los dinteles a la voz del que clamaba y la casa se llenó de humo... Entonces oí la voz del Señor que decía: ¿A quién enviaré? ¿Y quién irá de parte nuestra? Dije: Heme aquí; envíame (Is 6, 1-8).

Yahvé se ha aconsejado con los que le rodean para ver a quién ha de enviar y entonces se ofrece el profeta. A continuación recibe Isaías su misión. En los casos de los profetas Jeremías y Ezequiel leemos unas narraciones semejantes. De otros profetas no se nos dice nada, pero podemos contar con que fundarían su actividad asegurando haberse encontrado ante el trono de Dios en una experiencia secreta, en la que se le envió a Israel. Amós, el más antiguo de los profetas cuyo libro conservamos, apareció junto al santuario de Betel. El sacerdote

del santuario quería expulsarlo del país. Entonces Amós le respondió:

> Yo no soy profeta ni hijo de profeta, sino un pastor y cultivador de sicomoros. Pero Yahvé me tomó de detrás del rebaño y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel (Am 7, 14 s).

Con esto empieza, pues, la existencia de un profeta: es apartado de su vida normal, se le abren los ojos, ve a Dios en su trono durante una experiencia mística y recibe el encargo de presentarse como embajador suyo al pueblo de Israel, a fin de que se observe la alianza. Los profetas realizan esta tarea. En el curso de su actividad reciben nuevas misiones. Y comienzan sus discursos con las palabras: «Vino sobre mí la palabra de Yahvé...». A veces sólo tienen una misión inicial que ellos se encargan de desarrollar posteriormente con sus fuerzas humanas. En cualquier caso, su misión iba dirigida al Israel concreto de su tiempo y, en este sentido, podemos considerarlos como los auténticos pastores del pueblo. Habían de volver a la fidelidad al pueblo amenazado.

Puesto que Israel podía adoptar las más distintas posturas ante la alianza, los profetas se encontraron también en las situaciones más diversas. Podía suceder, por ejemplo, que hubiese venido sobre el pueblo una gran calamidad, como un terremoto, el hambre, la peste. Los hombres no saben lo que esto significa. Entonces Dios envía a un profeta que explica todo el conjunto. Les dice: os habéis empeñado en no guardar la alianza. Por eso han comenzado las maldiciones. Haced penitencia, arrepentíos y quizás desaparezca la desgracia. Un mensaje profético de este tipo se nos ha conservado, por ejemplo —con un colorido escatológico, postexílico—, en el librito del profeta Joel.

Pero también puede suceder que al pueblo le vayan bien las cosas. El bienestar y la paz reinan en el país. Y Dios envía a un profeta para amenazarlo, si no vuelve a ser fiel a la alianza. Este es el caso de los dos profetas más antiguos que nos dejaron sus oráculos escritos, Amós y Oseas. Ambos aparecen en una época de bienestar aparente, cuando Jeroboam II reina en el reino del norte. Amós clama, ante todo, contra la injusticia social. Oseas exige, casi al mismo tiempo, que Israel no practique los cultos de la fertilidad, sino que sirva a Dios solo. Ambos tienden a poner en práctica el contenido esencial de las obligaciones de la alianza.

Por último, puede ocurrir que no se haya prestado atención a muchos mensajes proféticos. En este caso, los profetas han de proclamar y justificar públicamente la declaración de guerra por parte de Dios. Así sucedió, sobre todo, en los profetas cercanos al exilio babilónico, como Jeremías y Ezequiel. Cuando la ciudad de Jerusalén quedó arrasada se cumplió lo que el pueblo había invocado sobre sí en la liturgia de la alianza: la maldición por no haber sido fiel. Y nadie pudo decir que todo esto hubiese sucedido de forma rápida e imprevista. Dios había enviado continuamente a los profetas, que precavieron, amenazaron y mostraron el único camino; pero el pueblo se obstinó en su postura sin atender a su llamada. Muchas partes de nuestros libros proféticos no son más que advertencias, consejos y amenazas dirigidas por Dios a Israel.

Por tanto, no cabe duda de que en el ámbito de la alianza podemos entender los rasgos esenciales del profetismo. Esto resulta aún más claro si recordamos que la alianza entre Yahvé e Israel era concebida en categorías jurídicas. Esta idea jurídica del pacto aparece en los textos proféticos al entablar estos personajes en nombre de Dios un proceso con sus oyentes israelitas. Dios e Israel son en él las dos partes, y el profeta tiene un discurso semejante al de un abogado defensor en un proceso. El problema consiste en saber quién ha sido injusto, es decir, quién ha quebrantado el pacto, y cómo puede volverse a la situación ideal. Puede servirnos de

ejemplo un texto que se nos ha conservado en el libro del profeta Miqueas (Miq 6, 1-8).

El profeta menciona en primer lugar la misión que ha recibido:

> Escuchad ahora lo que dice Yahvé: Levántate, pleitea con los montes y oigan las colinas tu voz.

Por consiguiente, la naturaleza debe ser, en cierto modo, el juez ante el que se desarrolla el proceso entre Dios y el pueblo. El profeta comienza al punto su discurso:

> Escuchad, montes, el pleito de Yahvé; prestad oídos, cimientos de la tierra, pues Yahvé tiene pleito con su pueblo, se querella contra Israel. Pueblo mío, ¿qué te he hecho? ¿En qué te he molestado? Respóndeme.

En el fondo se encuentra la pregunta de si Dios ha mantenido la alianza. No sabemos con seguridad si se acusaba a Dios de esto en Israel, o si se trata sólo de una forma indirecta de acusar Dios al pueblo. En cualquier caso, el profeta muestra ahora en nombre de Dios que Yahvé sólo ha hecho cosas buenas a Israel y que, por consiguiente, siempre ha cumplido el pacto sellado entre ambos:

> Te hice subir del país de Egipto, de la casa de servidumbre te rescaté, y mandé delante de ti a Moisés, Aarón y María. Pueblo mío, recuerda, por favor, qué maquinó Balaq, rey de Moab, y qué le contestó Balaam, hijo de Beor. Recuerda el paso desde Sittim hasta Guilgal, para que conozcas las justicias de Yahvé.

Aquí se interrumpe, en nuestro texto, la acusación del profeta. ¿Bastaba esto para convencer a sus oyentes? ¿O cambió el tema, después de referirse a la fidelidad de Dios, para reprochar al pueblo su infidelidad? No lo sabemos; los libros proféticos no siempre contienen los

discursos íntegros. En cualquier caso, el profeta convenció en esta ocasión a sus oyentes de que ellos eran los culpables, mientras que Dios había actuado con justicia. Así lo vemos por la respuesta que éstos dan a las palabras del profeta, y que se nos conserva en el libro. No cabe duda de que esta respuesta expresa la disposición de penitencia y de volver al buen camino:

> ¿Con qué me presentaré yo a Yahvé, me inclinaré ante el trono de lo alto? ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añales? ¿Aceptará Yahvé miles de carneros, miriadas de torrentes de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi rebeldía, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?

Aparece el problema del hombre antiguo sobre qué clase de ofrendas desea la divinidad para que todo vuelva a quedar en orden. Pero el profeta permanece firme en el ámbito de la alianza, el único que le interesa, y no tolera ninguna evasión en el culto. Así lo muestra su respuesta a las palabras del pueblo:

> Se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios.

Este es, pues, el mensaje decisivo que ha de dirigir el profeta: la vuelta a las antiguas exigencias de la alianza, conocidas por todos. En este sentido, todos los profetas son auténticos conservadores, defensores de lo antiguo. Sin embargo, en la forma de presentar el mensaje nunca se avergüenzan de lo más nuevo y desacostumbrado. En esto se muestran infinitamente creadores. Desarrollan técnicas siempre nuevas de predicación. No se avergüenzan de bailar ante el pueblo y aparecer como santos locos. El profeta Jeremías atraviesa la ciudad con un yugo de bueyes para relacionar esta «señal» con su mensaje: así os dominará bajo su yugo a todos vosotros el rey de Babilonia. Consagran su vida al servicio de su misión. Uno renuncia al matrimonio, otro se casa con una

prostituta, para indicar con ello la infidelidad de Israel. Reúnen a discípulos y alumnos para prolongar su actividad. Cuando no los escuchan se dedican a escribir sus oráculos. Las técnicas para exponer su misión son de lo más variadas. Pero la tarea es siempre la misma del pasado: conseguir la vuelta a la alianza.

De todas formas, estas figuras decisivas en las relaciones entre Dios y su pueblo provocaron un cambio continuo. Al defender lo antiguo le dieron simultáneamente nuevos nombres; y no sólo nombres nuevos sino también un nuevo aspecto. Y así, como personas conservadoras vivificadas por Dios, dieron un gran impulso a lo nuevo. Fueron los profetas quienes mantuvieron la continuidad de la alianza cuando ésta parecía diluirse, aunque al mismo tiempo la superaron anunciando una alianza nueva que había de venir en el futuro. Por eso es injusto invocar a los profetas cuando se quiere tirar por la borda todo lo que hasta ahora tenía vigencia en la iglesia. Pero digamos también que nadie se asemeja a los profetas cuando se empeña en anquilosar las antiguas tradiciones y se niega a formularlas y revivirlas de forma nueva.

Por otra parte, si frente a los reyes y gobernantes se mostraron revolucionarios fue precisamente porque no lo eran delante de Dios. A casi ninguno se les prestó atención, la mayoría de ellos fueron perseguidos y muchos fueron asesinados. Y no sólo por defender ideas revolucionarias. Leyendo los libros de los Reyes podemos observar que más de una dinastía del reino del norte fue derribada por profetas. En este sentido no se avergonzaban de la revolución.

Mas esto no es lo que nos interesa. Nuestro problema consistía en saber si era exacta la imagen expuesta por la ciencia bíblica liberal de comienzos de siglo sobre los profetas, que veía en ellos los grandes revolucionarios de lo religioso. Ahora podemos dar la respuesta. No cabe duda de que eran grandes personalidades, marcadas con el sello de una experiencia religiosa secreta y extraordinaria. Pero sería falso ver en ellos los fundadores del monoteísmo y de la religión moral. Prescindiendo de que el término «monoteísmo ético» es muy impreciso, si queremos caracterizar la religión del antiguo testamento hemos de tener en cuenta que los profetas no la fundaron, sino que siempre la presuponían. Continuamente se ponen en contacto con la alianza, ya existente, y con sus exigencias. Israel sabe desde sus comienzos que está obligado por un pacto a adorar sólo a Yahvé y a amar la justicia y la fidelidad; cuando corre el peligro de volverse infiel, Dios envía a sus profetas para que el pueblo vuelva al buen camino.

3. *¿Predijeron los profetas a Cristo?*

Normalmente entendemos por «profeta» a un hombre que, dotado de una ciencia que no todos poseen, predice acontecimientos futuros. «No profetices», decimos cuando alguien quiere presentarnos con toda claridad las desgraciadas consecuencias de nuestras decisiones. Y cuando oímos hablar de los profetas del antiguo testamento nos los imaginamos, casi automáticamente, como personajes que predicen el futuro, incluso en sus detalles. La opinión común afirma que los profetas son los hombres que predijeron con varios siglos de antelación la venida de Jesús de Nazaret y los pormenores de su destino. Esta idea no es completamente falsa. Incluso los profetas del antiguo oriente, antes de Israel, anunciaron hechos salvíficos o condenatorios para el futuro; y seríamos injustos queriendo poner en duda la orientación fundamental y la predicción de los acontecimientos mesiánicos en muchos profetas del antiguo testamento.

Sin embargo, la moderna ciencia bíblica afirma que se desfigura a estos personajes cuando se los considera, esencialmente, como anunciadores de Jesús de Nazaret. Fueron hombres encargados ante todo de trasmitir a sus

contemporáneos un mensaje de Dios. ¿Qué debemos pensar de esta tesis? En vez de hacer profundas reflexiones preferimos estudiar todo el problema a partir de un ejemplo concreto. Para esto elijo un ejemplo muy conocido: el anuncio del nacimiento, de una virgen, del niño Emmanuel, hecho por el profeta Isaías, en el capítulo 7 de su libro.

A primera vista puede parecer que Isaías, en una visión misteriosa, contempló ante sí al niño Jesús, al hijo de la virgen María; así se ha presentado con gran frecuencia en las miniaturas medievales. También el evangelio de Mateo expone los hechos de forma semejante. Un ángel del Señor se aparece a José en sueños y le dice:

> No temas tomar contigo a María, tu esposa, porque lo concebido en ella viene del Espíritu santo. Dará a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto sucedió para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta: Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel, que traducido significa: Dios con nosotros (Mt 1, 20-23).

¿No está bien claro?

Los escrituristas no opinan lo mismo. Primero hay que ver qué significaba este texto del Emmanuel en su contexto original. Entonces se prescinde del nuevo testamento y se va al antiguo para buscar el capítulo 7 de Isaías. Estudiándolo se llega a una interpretación del texto en la que no cabe, al menos en principio, la idea de una predicción del nacimiento del niño Jesús de la virgen María. Los escrituristas se diferenciarán unos de otros en ciertos pormenores porque muchas cosas de las que pueden decir sólo son probables o hipotéticas, con lo que puede haber diversidad de opiniones. Pero será muy pequeño el grupo de los que afirman que Isaías pensó inmediatamente en Jesús de Nazaret y en la virgen María. Y aún es posible que éstos lo hagan sólo porque

no les satisfacen las soluciones propuestas; entonces juzgan que es mejor seguir manteniendo la concepción tradicional. Pero, como ya hemos dicho, la mayoría de los exegetas pensará que hay que entender las palabras de Isaías a partir de la situación de su época. De las diversas explicaciones que se han dado se expone aquí la que parece más probable.

Ante todo, podemos determinar aquí con mucha seguridad —con mucha más que en otros oráculos del antiguo testamento— cuándo y con qué ocasión pronunció el profeta su oráculo del niño Emmanuel. Fue en los primeros meses del año 734 antes de Cristo. El joven rey Ajaz, que acababa de subir al trono, estaba ocupado por entonces en inspeccionar las obras de fortificación de la ciudad y los acueductos. La atmósfera era tensa, porque habían llegado noticias de que los ejércitos de los reyes de Damasco y Samaria marchaban desde el norte contra Jerusalén. Aparece entonces el profeta Isaías, llevando de la mano a su hijo, y sale al encuentro del rey en el camino de los lavaderos, no lejos del acueducto superior, hablándole en nombre de Dios.

En la larga conversación que tuvo lugar entre el profeta y el rey se enmarca el oráculo sobre el niño Emmanuel. No es preciso que expongamos ahora toda la controversia entre ambos personajes. Pero, al menos, he de citar el texto íntegro del Emmanuel, ya que Mateo sólo cita un fragmento, el único que generalmente se conoce. En su totalidad dice:

> He aquí que la doncella ha concebido y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel porque... antes de que sepa el niño rehusar lo malo y elegir lo mejor, será abandonado el territorio cuyos dos reyes te dan miedo (Is 7, 14.16).

La frase completa nos introduce en la dramática situación de los primeros meses del año 734. Teglatfalasar III, rey de Asiria, ataca occidente cada vez con más fuerza. Pretende someter toda Siria y Palestina, e incluso

a Egipto. Entonces, una serie de ciudades siro-palestinas que se hallan sometidas a los asirios intentan formar una coalición contra Teglatfalasar III. Los dirigentes principales de la revuelta son los reyes de Damasco y de Samaria, al norte del reino de Judá. Pero también los edomitas, que viven al sur, están de acuerdo con ellos. Sólo Judá se abstiene. El joven rey Ajaz, de veinte años, continúa la política de su padre, consistente en un pacífico sometimiento al lejano asirio. No cree que se pueda conseguir nada contra este gran imperio. Su negativa a unirse a la coalición pone a ésta en peligro. Los cabecillas se deciden entonces a no dejar enemigos a la espalda.

Por Jerusalén corre la noticia de que los ejércitos de los dos reyes de Damasco y Samaria han penetrado en el país y marchan hacia la ciudad. Quieren sitiar y conquistar la capital, destronar al rey e introducir a uno nuevo que esté dispuesto a participar en la guerra contra Asiria. En aquellos tiempos, destronar a un rey suponía hacer desaparecer a toda la familia. La victoria de los enemigos de Ajaz habría significado el fin de la dinastía davídica, puesto que Ajaz era rey de Jerusalén por la casa de David. Ajaz no tiene aliados. Su situación es desesperada. Ante todo debe hacer lo más importante: resistir al sitio de la capital. Luego piensa enviar mensajeros al rey de Asiria para que le informen de lo que ocurre en la parte occidental de su imperio y, al mismo tiempo, le pidan atacar a sus enemigos por la espalda. De todas formas, habrá de pagar muy cara esta ayuda del rey asirio. La embajada no podrá presentarse con las manos vacías si quiere tener éxito; además, la vinculación de Judá a Asiria se volverá mucho más estrecha. Pero Ajaz no ve otra solución.

Entonces, durante la inspección de las fortificaciones y acueductos de Jerusalén, se le acerca el profeta Isaías. Le habla en nombre del Dios de Jerusalén. Debe poner su esperanza en el nombre de Dios. Le promete salvarlo de los enemigos que se acercan, salvar a la dinastía de

David, elegida por Dios; pero exige al rey una cosa: confianza plena, renunciando a pedir auxilio a los asirios. El descendiente de David debe «creer»; esta fe será la que lo salvará, no la fuerza humana y el cálculo político. Pero el rey no le responde. Se niega a aceptar esta fe y renunciar a todo lo que está en sus manos. Acaso en esto todos le daríamos la razón. Pero esto no modifica el hecho de que, en el momento decisivo, se cierre al mensaje de Dios.

El profeta, viendo la incredulidad del rey, le dirige un oráculo divino con doble sentido. No se trata de un simple juicio de condenación. A pesar de la negativa del representante de la dinastía davídica, Dios mantiene la fidelidad a sus antiguas promesas y salvará al rey. La salvación irá unida al sufrimiento y a la calamidad para la dinastía y su territorio, como castigo por la incredulidad del rey.

La frase que nos interesa ahora, la del niño Emmanuel, es en este contexto la formulación profética de la promesa de que Dios, en cualquier caso, aniquilará pronto a los enemigos de la dinastía. Es, por tanto, la parte del oráculo que contienen la promesa de salvación. La condena va incluida en ella. Pero, ¿cómo formula Isaías esta promesa salvífica? Hemos de pensar en las formas de expresarse y en las ideas de la época. Isaías quiere decir: «dentro de poco tiempo» serán aniquilados tus enemigos. Este «breve tiempo» lo expresa usando el estilo común en los oráculos sobre el sucesor del trono diciendo que la joven reina —la palabra hebrea no significa «virgen», sino «doncella» y, a menudo, «esposa joven»— espera su primer hijo, como todos saben. Este hijo, anuncia, será un niño. Y cuando venga al mundo, dentro de pocos meses, la situación habrá cambiado tanto que todos verán cómo «dentro de poco tiempo» —antes de que el niño sepa distinguir entre lo malo y lo bueno— serán aniquilados los dos reyes enemigos. Por eso podrá darse al niño, inmediatamente después de su nacimiento, el nombre simbólico de «Emmanuel», que significa «Dios

con nosotros». Porque en brevísimo tiempo se verá que Dios ha estado con Judá, con Jerusalén, con la dinastía de David.

Este sería el sentido dado por Isaías al oráculo del niño Emmanuel cuando lo pronunció el año 734 en el camino de los lavaderos. En su contexto literario e histórico es perfectamente comprensible como un oráculo de salvación. Pero no predecía un acontecimiento de setecientos años más tarde —la venida al mundo de Jesús de Nazaret— sino de siete meses después. De suyo, lo que prometía se cumplió siete meses más tarde. La dinastía de David fue salvada. Al cabo de poco tiempo, tanto Damasco como Samaria fueron arrasados por los asirios y quedaron plenamente anexionadas a su imperio.

Ya no vemos al profeta Isaías como un vidente del lejano futuro, sino como a un hombre encargado por Dios de trasmitir un mensaje de fe a la gente de su ciudad, Jerusalén, y en su momento histórico, las horas difíciles de comienzos del año 734. Lo que hemos aprendido con este ejemplo no constituye una excepción sino lo normal. La misión primaria de los profetas estaba dirigida a su tiempo y a sus contemporáneos, para aumentar su fe y esperanza, mostrar la fidelidad de Dios y dejar claro que él sigue manteniendo sus promesas como, por ejemplo, las que ya había hecho a David y su dinastía mediante otros profetas. ¿Se destruye con esto la teoría de que la misión capital de los profetas consistió en predecir a Jesús de Nazaret? Desde este punto de vista, ¿constituye un error el que Mateo invoque el texto de Isaías en su evangelio?

Tampoco se puede responder sin más a estas preguntas. Ellas nos introducen en la segunda parte de nuestras reflexiones, que debe ser añadida a la primera, no contra la ciencia bíblica, sino en su propio nombre. La completará con un aspecto completamente nuevo, el aspecto de la historia de la interpretación, que dará la razón al evangelio de Mateo y a nuestra concepción normal, aunque de forma nueva y con toda una serie de

correcciones. Podemos volver a explicarlo todo con nuestro ejemplo del niño Emmanuel.

Como hemos dicho, este oráculo se cumplió bastante pronto. Y podría haber sido relegado *ad acta*. Pero no se hizo. Ni el mismo Isaías lo olvidó, como ha demostrado la investigación histórica. Este oráculo, proclamado por inspiración divina, siguió vivo en él y se volvió cada vez más importante para su existencia profética y para su mensaje.

Isaías sufrió el mismo destino que la mayoría de los profetas: no le escucharon. Ya hemos visto que Ajaz no creyó. Por otra parte, el profeta no dirigía sus palabras sólo al rey, sino a toda la población de Jerusalén. Obteniendo la misma respuesta: silencio, desagrado, incredulidad. El miedo a los enemigos es demasiado grande; se busca la ayuda humana palpable, la confianza pura parece imposible. Entonces se comenzó a discutir al profeta y a perseguirlo. Humanamente resulta comprensible, porque Isaías predicaba el abandono de la guerra en un momento de sumo peligro. Debe callar. Y se retira con unos pocos discípulos. Esto es lo que sucede en el espacio de algunos meses, dentro todavía de la guerra del año 734. El profeta se dedica entonces a escribir. Redacta un «memorial» que muestre a las generaciones futuras lo que Dios quiso decir por medio de sus palabras a fin de llevar al pueblo al buen camino. Comienza con su vocación para mostrar que es, realmente, un profeta llamado por Dios. Añade el oráculo de Ajaz, junto al camino de los lavaderos, y luego los otros oráculos proféticos que había dirigido al pueblo y a sus discípulos. Este memorial de Isaías constituye el núcleo de su libro posterior. Vemos aquí cómo los profetas, que normalmente no hacían más que hablar, podrían convertirse en escritores, obligados por las circunstancias. El estado de ánimo de los días en que el profeta redactó su memorial queda expresado en unas frases de la última parte, donde leemos:

> Envuélvase el testimonio, séllese la instrucción entre mis discípulos. Aguardaré a Yahvé, el que esconde su rostro de la casa de Jacob, y le esperaré. Aquí estamos yo y los hijos que me ha dado Yahvé, como señales y pruebas en Israel de parte de Yahvé Sebaot, el que reside en el monte de Sión (8, 16-18).

Cuando Isaías se retiró a redactar sus primeros oráculos tuvo tiempo para reflexionar sobre ellos. Se le habían impuesto como una palabra extraña, como palabra de Dios, que sólo debía reproducir. Pero cuando los pronunció, se convirtieron en su propia palabra; fue él quien los formuló y acuñó, fue su boca quien los hizo resonar. Ahora, bastante tiempo después, cuando ya habían dejado de tener influencia, aunque no se habían olvidado, volvieron a presentársele como extrañas palabras sobre las que podía seguir meditando y cuya profundidad estaba obligado a comprender. Así, cuando leemos con suficiente atención el memorial de Isaías, que abarca desde el capítulo sexto hasta el noveno, le vemos como intérprete de sus primitivos oráculos. Y, entre ellos, el del niño Emmanuel constituye la clave de todo el conjunto.

A este oráculo de salvación Isaías se vio obligado a unir, simultáneamente, una condenación y un castigo. Ahora amplía el anuncio de los días difíciles porque observa que ya se aproximan. Al final de toda una serie de oráculos de condenación añade, como en un grito, las palabras: «¡Oh Emmanuel!» (8, 8). «Emmanuel» no se aplica aquí al niño, que quizás ya ha nacido, sino a toda la dinastía de David. Lo que su exclamación expresa es: ¡Oh casa de David, qué sufrimientos vendrán sobre ti y tu territorio a causa de tu incredulidad!

Sin embargo, este nombre de toda la dinastía es, al mismo tiempo, el punto de cristalización de la esperanza. Precisamente porque no debía anunciar sólo el castigo, sino también la salvación, sabe que después de las tinieblas brillará la luz. Es verdad que la casa de David deberá sumirse en las tinieblas; pero por conservar el nombre de Emmanuel, Dios seguirá siéndole fiel y la salvará en el futuro. Emmanuel significa: Dios con nosotros. Por eso Isaías une inmediatamente al grito de dolor, «¡oh Emmanuel!», otro oráculo que anuncia, por primera vez en el memorial, la salvación futura:

> Sabedlo, pueblos: seréis destrozados; escuchad, confines todos de la tierra; en guardia: seréis destrozados; en guardia: seréis destrozados. Trazad un plan: fracasará. Decid una palabra: no se cumplirá. Porque con nosotros está Dios (Emmanuel) (8, 9 s).

Al final del memorial introduce Isaías, en cierto modo como interpretación de este primer oráculo salvífico para el tiempo futuro, su gran poema de la luz y la paz de los últimos tiempos:

> El pueblo que caminaba en las tinieblas ha visto una gran luz. Sobre los que vivían en tierra de sombras brilló una luz. Acrecentaste el gozo, hiciste grande la alegría. Se han alegrado al verte, como se alegran en la siega...

Son textos conocidos por su uso en la liturgia de adviento y navidad. Culmina en el grito de júbilo por el nacimiento de un rey:

> Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado; el señorío reposará en su hombro y se llamará «admirable consejero», «Dios poderoso», «siempre padre», «príncipe de la paz». Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David... (Is 9, 1-6).

Aquí ya no se habla del hijo de Ajaz, que ya ha venido al mundo y fue el primero en ser denominado con la palabra Emmanuel. La mirada se dirige al final de los tiempos. Resplandece una luz intensa que pone término a todas las tinieblas de la historia. Porque Isaías, meditando solitario acerca del oráculo del Emmanuel, que hablaba de la dinastía de David, ha llegado al convencimiento de que la última palabra de Dios no serán las

tinieblas, sino la luz. La pequeña salvación de la dinastía durante el siglo VIII se ha convertido en símbolo de la gran salvación que Dios otorgará a la historia en el futuro, a través de esta dinastía. Por tanto, pocos meses después de haber sido pronunciado, el mismo profeta Isaías da al oráculo un sentido mucho más pleno.

Aunque nos hubiésemos equivocado con esta interpretación del memorial en su composición y mentalidad, aunque Isaías no hubiese entendido su oráculo en relación con el final de los tiempos, no cabe duda de que sus discípulos sí lo hicieron cuando redactaron el actual libro de Isaías a partir del memorial y de otros textos de su maestro. Porque poco después de aquél introdujeron una poesía de carácter escatológico, también muy conocida. Comienza con las palabras:

> Saldrá un vástago del tronco de Jesé y un retoño de sus raíces brotará (11, 1 s).

En el artístico conjunto de este libro, dicha poesía da al oráculo del Emmanuel dimensiones típicas del final de los tiempos.

Podríamos seguir estudiando el curso posterior de este oráculo en la historia de Israel. Observaríamos, por ejemplo, cómo la traducción griega introduce el término «virgen», aunque no podemos indicar con exactitud qué serie de reflexiones condujeron a ello. En este proceso continuo de interpretación desembocaríamos en el evangelio de Mateo, que aplica el oráculo a la virgen María y a Jesús, descendiente de David, que salvará a su pueblo de sus pecados. Es cierto que Mateo concreta mucho más. Pero, ¿es ilegítimo lo que hace? ¿no es lo que realizó el mismo Isaías inmediatamente después del primer anuncio del oráculo? ¿no sigue en la misma línea iniciada por el profeta? Naturalmente, esto sólo podemos decirlo si aceptamos el presupuesto de Mateo de que Jesús de Nazaret es el esperado de los siglos. Al principio, lo único que quiso decir Isaías era: Dios seguirá fiel a las

promesas hechas a la dinastía de David. En realidad, lo único que pretendió afirmar Mateo era: Dios ha permanecido fiel a las promesas hechas a la dinastía. Por eso puede decir que el oráculo del profeta se ha cumplido en Jesús de Nazaret.

Sin embargo, hemos de indicar que la relación entre los oráculos proféticos y su cumplimiento en Cristo se realiza de forma diversa a como generalmente se cree. En pocas palabras: los profetas no son videntes. Sus oráculos se dirigen a los hombres de su tiempo, a los que, a menudo, les abren el horizonte del futuro. Sin embargo, no preveían los acontecimientos concretos del futuro, sino que formulaban las líneas fundamentales de la acción de Dios en la historia. Por eso deberíamos introducir el oráculo del Emmanuel, cuyo sentido primitivo y exégesis posteriores hemos estudiado, en la historia mucho más amplia de la pervivencia de las promesas davídicas y del auge de la esperanza mesiánica en Israel. En cuanto se profundizan los textos proféticos se amplía el horizonte y las cosas más diversas adquieren cohesión. Brota una orientación cada vez más plena hacia el futuro que hay que esperar de Dios. Y luego aparece Jesús de Nazaret pretendiendo ser el que cumple todas estas esperanzas. Quien acepta sus pretensiones cree en él y ve cómo en él se cumplen las profecías.

Por tanto, nuestro interés no debe centrarse en tal o cuál oráculo concreto, en el que siempre podrá discutirse lo que significaba al principio con exactitud y si se refería a una realidad inmediata o era, simplemente, la imagen de un futuro inexpresable. Deben centrarse en el conjunto. Los profetas se preocupaban por los hombres a los que habían sido enviados. Pero al advertir que no les escuchaban, se vieron obligados a nuevas reflexiones que dieron lugar a la gran espera.

La técnica de los autores neotestamentarios, haciendo corresponder las profecías del antiguo testamento con los acontecimientos concretos de la vida de Jesús, no pasa de ser un juego literario típico del estilo exegético

de entonces; pero muestra que en el fondo se da un convencimiento de que Jesús cumple la gran espera mesiánica nacida de las promesas hechas por Dios a través de sus profetas. Posiblemente, los padres de la iglesia, los teólogos medievales e incluso muchos modernos no advirtieron esto y se empeñaron en demostrar la correspondencia entre las profecías y los hechos concretos. No podemos condenarlos plenamente por ello. El convencimiento de la conexión entre los anuncios proféticos del antiguo testamento y Jesús es justo, pero sólo puede darse en el ámbito de la fe en Cristo.

La ciencia bíblica nos ha obligado a corregir en muchos aspectos nuestra imagen de los profetas. Fundamentalmente, no se dedicaron a predecir el futuro. Pero en el curso de su trabajo, la ciencia bíblica ha llegado a una posición en la que debe decir, con un sentido nuevo: sí, los profetas del antiguo testamento predijeron a Cristo.

4. *¿Existen hoy profetas?*

¿Existirán hoy todavía profetas? La respuesta debe ser inmediata y sin titubeos: sí. ¿Por qué?

Comencemos con una razón que, a primera vista, puede paracer muy superficial: en el nuevo testamento se dan multitud de profetas. Entre las muchas ideas que aceptamos, sin examinarlas a fondo, se encuentra la de que el profetismo pertenece al antiguo testamento. El último profeta sería Juan Bautista. Cuando leemos en la carta a los efesios (2, 20) que nuestro edificio espiritual está construido sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, no se nos ocurre pensar que Pablo no se refiere aquí a los profetas del antiguo testamento sino, con toda probabilidad, a los profetas de las comunidades cristianas. Pero así es. En general, hubo en las comunidades primitivas del cristianismo unos hombres a los que

se denominaba profetas y que desempeñaron un papel muy importante. No podía ser de otra forma, puesto que la iglesia primitiva estaba persuadida de que era la comunidad del final de los tiempos, fundada por Dios. La teología veterotestamentaria ya había expresado, en el capítulo 11 del libro de los Números, en una narración simbólica, su persuasión sobre la imagen ideal del pueblo de Dios. Se narra allí cómo Moisés eligió a setenta ancianos de Israel y les comunicó el espíritu profético que había recibido de Yahvé. Entonces, todos ellos se ponen a profetizar. Josué, ministro de Moisés, inquieto por las proporciones que van tomando los hechos, le dice: «Mi señor Moisés, prohíbeselo». La respuesta de Moisés, con la que se describe toda la historia, es la siguiente: «¿Es que estás tú celoso de mí? ¡Quién me diera que todo el pueblo de Yahvé profetizara porque Yahvé les daba su espíritu!». Se trata de un deseo, de un ideal que nunca se realizó en Israel.

El profeta Joel ve en él el distintivo del final de los tiempos. Escribe:

> Sucederá después de esto que yo derramaré mi Espíritu en toda carne. Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán, vuestros ancianos soñarán sueños, y vuestros jóvenes verán visiones. Hasta en los siervos y las siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días.

Por eso, un antiguo comentario judío a la Escritura, que la conocía muy bien, dice: «En este mundo sólo unos pocos han profetizado. Pero en el mundo futuro todos serán profetas».

¿Podía estar convencida la comunidad primitiva de que en Jesús de Nazaret y en los que creían en él, se habían iniciado y cumplido las promesas del nuevo mundo, sin estar convencida al mismo tiempo de que en ella debía darse el profetismo con una fuerza nueva e inusitada? No. Así lo vio ella misma y lo reprodujo claramente el cuadro que nos presenta Lucas de la hora del nacimiento de la iglesia, en el capítulo segundo de los Hechos de los

apóstoles. Los discípulos se hallan reunidos y entonces viene un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso que llena toda la casa. Sobre cada uno de ellos se posan lenguas de fuego. Y todos quedan llenos de Espíritu santo. Comienzan a hablar en otras lenguas, según les concede el Espíritu. Y para que quede claro lo que pasa, Pedro dice al comienzo del discurso tenido al pueblo reunido de todas partes del mundo: «Es lo que dijo el profeta: Sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos e hijas...». A continuación cita el texto de Joel que ya conocemos.

Posiblemente nos extrañará esta afirmación de ilimitado entusiasmo. Pero si leemos el nuevo testamento con suficiente atención encontramos al profetismo cristiano, neotestamentario, a cada paso. Sólo en los Hechos de los apóstoles leemos cómo Pablo y Bernabé son incitados por profetas cristianos de Antioquía a uno de sus viajes misioneros; así comienza la gran misión de Pablo entre los paganos. También nos dicen que, en Jerusalén, los profetas Bernabé y Silas eran «dirigentes de los hermanos»; que el profeta Agabo de Judea marchó a Cesárea para ver a Pablo y prevenirle de subir a Jerusalén (Pablo lo hizo, a pesar de todo, y cayó en una cautividad que duró muchos años). Se menciona también a las cuatro hijas del evangelizador Felipe, que eran profetisas. En las comunidades a las que Pablo dirige sus cartas los profetas son personas corrientes; lo mismo puede decirse de las comunidades del Apocalipsis. En cualquier caso, al enumerar los dones del Espíritu, los profetas siempre van inmediatamente después de los apóstoles. Cuando se redactaron tales listas de dones, el profético, que Lucas consideraba desde un punto de vista unitario en su narración de pentecostés, ha adquirido ya diversas manifestaciones: existe el don de profecía, el don de lenguas, el de doctrina, de milagros, etcétera. No hemos de profundizar en estas diferencias; son un simple testimonio de la gran riqueza de vida fomentada por el Espíritu en la primitiva comunidad.

La reunión litúrgica rebosaba de esta vitalidad. Basta leer los capítulos doce al catorce de la primera carta a los corintios para tener una idea de esta abundancia de vida, así como de los problemas concretos de dicha comunidad. Los profetas mantienen viva en ella la espera de la vuelta inminente del Señor; pronuncian oráculos sobre las necesidades y preocupaciones del momento; alaban y atacan, advierten, consuelan y prometen con la fuerza del Espíritu de Dios que los llena. Por medio de ellos conoce la comunidad la voluntad de Dios para esta hora, para esta situación. Naturalmente, hay ocasiones en que los profetas recitan las oraciones libremente. En el capítulo 14 de la primera carta a los corintios escribe Pablo:

> Cuando se reúne toda la asamblea... si todos profetizan y entra un infiel o un no iniciado, será convencido por todos, juzgado por todos. Los secretos de su corazón quedarán al descubierto y, postrado rostro en tierra, adorará a Dios confesando que Dios está verdaderamente entre vosotros.

¿Podemos imaginar esto en nuestras asambleas litúrgicas? Así era el culto en una comunidad en la que a nadie se le hubiera ocurrido plantear el problema que tratamos: ¿existen aún profetas? Se sabía que debían existir si los que creen en Jesús pretenden vivir en la nueva alianza y ser testigos del tiempo final, que ya ha comenzado.

Es un hecho histórico que el profetismo del período neotestamentario fue retrocediendo en el curso de los primeros siglos cristianos para terminar por desaparecer. El problema consiste en saber cómo hay que interpretar esto. Personalmente, creo que hay que buscar la solución por dos caminos. Hemos de contar con que las formas externas cambian: si examinásemos las cosas a fondo, habríamos de conceder que el profetismo reaparece en muchas manifestaciones posteriores de la historia de la iglesia y de nuestro tiempo. Por otra parte,

también hemos de contar con que, antes de la vuelta del Señor, la iglesia sigue siendo iglesia de los pecadores y, con nuestra mala conducta, podemos ir debilitando el carisma profético e incluso eliminarlo plenamente. Analizaremos en particular estas dos ideas.

En primer lugar, pueden haber cambiado las formas. En los capítulos anteriores hemos hablado sobre el profetismo del antiguo oriente antes de la Biblia y en el antiguo testamento. Si a esto añadimos el profetismo del cristianismo primitivo, podemos decir que en una rápida ojeada, hemos analizado más de dos mil años de profetismo. Aunque no hemos profundizado mucho, es claro que en este espacio de tiempo las formas de concebir y manifestarse el profetismo evolucionaron sin cesar. Se puede pensar, por ejemplo, en el fenómeno de los profetas escritores, que no es secundario. Aparece en un momento determinado y desaparece después de unos siglos. El profetismo neotestamentario, del que acabamos de hablar, no desarrolló ninguna actividad escrita. Pero, ¿debería excluirse con esto la posible reaparición del profetismo escrito en la historia de la iglesia posterior? También pueden variar las proporciones del entusiasmo. En el período inicial de Israel hemos visto, junto a los grupos de profetas extáticos, personajes serenos como Samuel; y de otros grandes profetas escritores, como Jeremías o Isaías, debemos decir que profundizaron teológicamente y vertieron en un elevado estilo oral la palabra de Dios que trasmitían. Lo único esencial del profetismo es el contacto inmediato con Dios, incomprensible racionalmente, que ayuda a presentar un mensaje peculiar y concreto para un tiempo y una situación determinados.

Con esta actitud, nos vemos forzados a reconocer como proféticas muchas cosas que denominábamos con otros nombres. Es lo que ocurre, por ejemplo, con muchos santos. Es verdad que muchos santos canonizados son simples modelos de perfección cristiana, tras los que también se ocultan a veces los intereses de una nación.

Pero hay otros que con su existencia o su palabra predicaron un mensaje realmente nuevo: pienso en Francisco de Asís o, modernamente, en Teresa de Lisieux. Estos santos condujeron a su generación o a su grupo a una interpretación nueva del evangelio. Conocieron la voluntad de Dios de una forma sólo a ellos concedida, enseñaron a temer sus amenazas y anhelar sus promesas. Quizás corresponda a la naturaleza de las cosas el que muchos de estos santos pervivan en comunidades cristianas: las órdenes religiosas. ¿Qué nos impide comparar las órdenes, al menos en lo que deberían ser, con los grupos de los discípulos de los profetas del antiguo testamento? Una orden concreta, los carmelitas, lo ha hecho expresamente en la leyenda de su fundación, que no es histórica naturalmente, pero con un fondo objetivo: se remonta hasta el gran profeta Elías y sus discípulos.

Cuando se trata de las grandes y extensas órdenes de la edad moderna hay que preguntarse, naturalmente, hasta qué punto representan lo profético en la iglesia. No podremos dar un juicio global. Sin duda alguna, el profeta no viene determinado por su ministerio, sino por la especial vocación de Dios y, desde los comienzos del profetismo, no hay nada más lejano a él que el encerrarle en lo jurídico y la organización fija de sus servicios. En este aspecto podemos decir que el fuerte legalismo de muchas órdenes modernas ha debilitado sus rasgos proféticos. Pero al mismo tiempo hay que reconocer que las mismas órdenes que, después del concilio, se esfuerzan por llevar a cabo la renovación marcada para toda la iglesia, constituyen la patria espiritual de muchos hombres y mujeres que marcaron su impronta al concilio (citar nombres sería comprometido). Por tanto, parece que las órdenes antiguas, incluso en sus formas trasnochadas, encierran la posibilidad de revivir el carisma profético. Es posible que dentro de poco muchas de ellas presenten un aspecto completamente distinto: no excluyo que en breve tiempo surja en muchos hombres esa inquietud santa que es típica de los profetas.

Pero no hemos de buscar a los profetas de toda la iglesia sólo entre los santos y las órdenes religiosas. El profetismo no está ligado a una forma de vida. Amós era cultivador de higos de sicómoros, Isaías parece que perteneció a la alta nobleza, Ezequiel era sacerdote y Hulda era ama de casa. ¿No podríamos contar entre los profetas a los actuales predicadores de masas, a numerosos periodistas y escritores, al papa que conoció los signos de los tiempos y tuvo el valor de revolucionar a la iglesia con un concilio, igual que a los niños a los que se apareció la madre de Dios e hicieron reflexionar a miles de personas? Si no estrechamos excesivamente las fronteras del profetismo lo encontraremos en nuestra época. Y tampoco sabemos con qué nuevas formas se presentará dentro de veinte años, con gran sorpresa nuestra. Naturalmente, hemos de tener en cuenta que hay verdaderos y falsos profetas. Los hubo en tiempos del antiguo y del nuevo testamento. Cuanto más dispuesta está la iglesia a admitir a los profetas que Dios le envía, tanto más necesaria se hace la distinción de espíritus, que no es fácil. Pero, al mismo tiempo, hemos de repetir continuamente que, al menos en la cristiana Europa, se da una desconfianza totalmente acristiana con respecto a los profetas. ¡Qué pocos de los verdaderos profetas del antiguo testamento fueron escuchados por sus contemporáneos! Isaías lo experimentó en el mismo momento de su vocación: en el fondo, había sido llamado para endurecer con su mensaje el corazón de su pueblo y sólo se salvase un resto santo. También nosotros debemos tener miedo de despreciar a los profetas, de mofarnos de ellos y tratarlos como si fueran falsos.

Con esto llegamos a la segunda de nuestras reflexiones. Nos preguntamos por qué el amplio profetismo de la antigua iglesia fue agonizando lentamente en el curso de los primeros siglos cristianos. La primera respuesta es: la impresión es falsa, al menos en parte: lo que ha ocurrido es que cambiaron las formas de lo profético. Sin embargo, no cabe duda de que el carisma profético fue oprimido o alejado. Como punto de partida tomemos un ejemplo completamente casual: todos los mahometanos llaman a Mahoma, fundador de su religión, el «profeta». Y, en realidad, hemos de reconocer que Mahoma se presenta como un profeta. ¿Por qué negar que lo fue? Olvidamos con frecuencia que Mahoma fue un fenómeno postcristiano. Conocía el judaísmo y el cristianismo, aunque a este último sólo en su forma herética. Pero, ¿quién tiene la culpa de que no conociese todo el cristianismo? ¿No fue meritoria la predicación a los árabes del mensaje de un Dios que se ha revelado? ¿No debía venir un profeta que formulase el mensaje como correspondía a este pueblo y esta cultura? ¿Por qué hubo de aparecer este profeta y, sin embargo, no condujo a estos pueblos, al menos en sus últimas consecuencias, al camino que lleva a la unidad de todos los que creen en la revelación?

La teología cristiana reflexiona demasiado poco en estos problemas. Naturalmente, debe esclarecer ante todo el problema de si es imaginable que después de la revelación surja un profeta que no conduzca a los hombres a la iglesia de Dios. Nos sentimos tentados a afirmar que esto no es posible. Pero hay dos reflexiones que nos mueven a ser precavidos. Primera: incluso en el verdadero profetismo, el proceso que va desde el contacto con Dios hasta la comunicación del oráculo a los contemporáneos es tan complicado que puede suceder que el profeta no consiga expresar su experiencia y, en cierto modo, llegue a interpretar falsamente su misión y su mensaje. Este dato pertenece a la historicidad del fenómeno profético. ¿Hay que negar por ello toda autenticidad a un profeta que no ve las cosas cristianamente, aunque haya estado en contacto con el cristianismo? Segunda: ¿no sigue siendo Dios completamente soberano e independiente de su iglesia después de haberla fundado? Cierto: él ha dispuesto que sea la única señal sobre la montaña. Pero cuando los habitantes de la ciudad edificada sobre el monte sólo se preocupan de sí mismos, cuando temen

la inmigración de otras razas y colores porque les obligaría a hablar otras lenguas, cuando hacen escarpado el acceso a la ciudad y reciben de malos modos a los visitantes para que nadie sepa qué bien se vive allí, ¿vamos a prohibir a Dios que se decida a construir otras ciudades al pie de la montaña? Naturalmente, no pueden compararse con la principal; son simples barracas y quedarán destruidas en cuanto se permita a sus habitantes subir a la ciudad sobre el monte y encontrar en ella todo lo que necesitan para vivir allí según su estilo. Barracas que, sin embargo, pueden ser viviendas confortables para muchos hombres durante ese acaso enorme período, el lugar en el que Dios querrá que habiten a pesar de toda su predilección por la ciudad situada en la montaña. No podemos negar al Dios soberano la libertad de actuar así en la historia, entre otras cosas porque ya lo ha hecho.

Me parece que, a partir de la teología cristiana, así es como debemos ver al Islam, a las diversas partes en que se ha dividido la iglesia, a las diversas sectas de hoy y también al marxismo. Pero entonces hemos de contar en estos ámbitos con un auténtico profetismo, aunque no resulte completamente manifiesto. Y hemos de contar con que tales profetas quizás tengan mensajes que deberían haber brotado en el seno de la iglesia, pero quizá fuese imposible por el orgullo de encerrarnos en nosotros mismos.

¿Qué podemos hacer? No nos avergoncemos de acudir a estos profetas y aprender de ellos. Podríamos decir: no confesionalismo, sino actitud ecuménica. Pero, ante todo, hemos de golpearnos el pecho y esforzarnos por que los profetas tengan mayor libertad en la iglesia futura.

Esto constituye un problema de actitud y de postura interna. Quisiera añadir algo sobre esta idea. No se trata de actitud conservadora o innovadora. No podemos decir que los profetas siempre fuesen innovadores. Como escriturista me siento inclinado a afirmar: los profetas son los grandes conservadores. Es verdad que se encuentran en un contacto inmediato con Dios, pero en los mensajes que reciben siempre tienen la misión de guardar lo antiguo y mantenerlo en su verdad. Resulta sorprendente cómo los profetas de Israel retroceden sin cesar en sus mensajes hasta los comienzos de la historia de la salvación. Piensan a partir de la salida de Egipto, de la conquista de la tierra de Canaán; insisten en las obligaciones de la alianza, recuerdan los textos del culto tradicional y exigen continuamente la fidelidad a lo antiguo. Sólo que al defenderlo le dan un matiz nuevo. Descubren aspectos que no ven sus contemporáneos, precisamente los aspectos que en su hoy tienen importancia. Por consiguiente, no se trata tanto de la oposición entre lo antiguo y lo nuevo, cuanto de la oposición entre el anquilosamiento en una tradición que se cree poseer y la inquietud y dinamismo que surgen de una posesión interna, más profunda, de la misma tradición, unida a una clara conciencia de las necesidades de la hora presente.

Por consiguiente, no nos abriremos al carisma profético atacando todo lo nuevo y cualquier clase de cambios, sino sembrando en nosotros un germen de inquietud: sospechando que nos hemos instalado demasiado bien en nuestra fe y en nuestra iglesia, extrañándonos de que Dios nos resulte tan comprensible y la iglesia tan normal. Porque los profetas nos recuerdan continuamente que Dios es incomprensible y nuestra fe no es normal, sino una locura a los ojos del mundo. Los profetas nos obligan a reflexionar de continuo sobre nuestra antigua fe, a abandonarnos a nosotros mismos y marchar por el camino de lo desconocido.

Cuando Dios suscita un profeta no faltan la inquietud y la reflexión. En Amós leemos: «Ruge el león, ¿quién no temerá? Habla el Señor Yahvé, ¿quién no va a profetizar?» (3, 8). Siempre debemos estar dispuestos a inquietarnos. Para esto hace falta mayor pasión. Hace unos años, el rabino Abraham Heschel, que antes vivía en Alemania y ahora en Nueva York, escribió un libro extraordinario sobre los profetas, en el que resaltaba

este elenco. Estos hombres son los mensajeros del Dios apasionado y celoso; por eso se vuelven apasionados y excitan la pasión. La cólera y el apasionamiento no nos gustan a los hombres de hoy; preferimos la sobriedad. No quisiera excluir una forma profética que se presenta a baja temperatura. Nunca agotamos las posibilidades de estos personajes, que siempre nos proporcionan nuevas sorpresas. Pero creo que existen ciertos ámbitos en los que el tema no puede admitir la sobriedad: entre ellos se encuentran, posiblemente, el del Dios y su palabra. O, a la inversa: sólo es posible una verdadera sobriedad cuando en el subsuelo corre el torrente de la afirmación. Al hablar de Dios es preciso apasionarse, si queremos vivir como los profetas y contarnos en su número. La tentación consistirá siempre en querer que los profetas se asemejen a nosotros y no nosotros a los profetas. En el libro de Amós leemos:

> Yo suscité profetas entre vuestros hijos y nazireos entre vuestros jóvenes. ¿No es así, hijos de Israel?, oráculo de Yahvé. Y vosotros habéis hecho beber vino a los nazireos y habéis conminado a los profetas, diciendo: No profeticéis (2, 11 s).

En los tres capítulos precedentes me movía en el terreno de mi especialidad: el antiguo testamento y no me resultaría difícil defender lo que allí afirmaba. En este capítulo he superado las fronteras de mi especialidad. Los hechos citados pueden parecer expuestos con cierto diletantismo, y mis juicios no son más que mi opinión personal. Pero consideraba imprescindible llegar hasta nuestros días en este libro sobre el profetismo veterotestamentario. La investigación sobre el antiguo testamento se convierte en una ciencia vacía cuando no nos ayuda a comprendernos mejor y a abrirnos a las posibilidades que Dios nos depara hoy. A menudo vivimos con la impresión de que Dios calla en nuestro mundo. Los profetas no nos permiten decir esto porque pretenden haberle escuchado. Por eso todo depende de que surjan profetas entre nosotros.

4

LOS FALSOS PROFETAS *

Gerhard von Rad

La vinculación de Yahvé con su pueblo no se operó en Israel en una sucesión lineal de mediadores de la revelación. Precisamente la inspiración de los profetas, que nos son conocidos como profetas escritores, no estuvo ligada a ninguna institución y fue, por tanto, sólo una cuestión de tiempo hasta que llegó un momento en que las respuestas chocaron una contra otra y un portador de la revelación se levantó en contra de otro portador de la revelación. Se ha acostumbrado a llamar a estos opositores de los profetas-escritores falsos profetas y, consiguientemente, se ha preguntado poco sobre su especial situación teológica [1]. Pero con esto no se

* Publicado originariamente en Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 51 (1933) 109-120, forma parte del volumen *Estudios sobre el antiguo testamento*, Salamanca 1976.

1. Los más importantes tratamientos especializados: Valeton, *Gott und Mensch*, en *Prophet gegen Prophet*, 41 s; Mowinckel, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 1910, 126 s; Sachsse, *Die Propheten des AT und ihre Gegner*, 1919; Staerk, *Das Wahrheitskriterium der ATlichen Prophetie*: Zeitschr. f. syst. Theol. (1927) 76 s.

tiene todavía un conocimiento penetrante sobre lo específico del ataque de los «verdaderos profetas». Sin tratar de rehabilitar a aquellos opositores, nuestra investigación, sin embargo, tiene que empeñarse, en un primer momento, en una estricta neutralidad.

Solamente así podemos tener acceso a la agravación, quizás la más aguda, del problema religioso de la certeza en el antiguo testamento. Aquí —hay que decirlo desde el principio— no se trata de dar una solución a este problema. Ninguna investigación, incluso la más sutil, puede poner en claro el *eksousía* de una palabra profética contra una afirmación contraria. Pero nosotros podemos esforzarnos buenamente por una mejor comprensión de la posición de cada una de las partes. No podemos contentarnos, suponiendo una mejor inteligencia ni de un Miqueas ni de un Jeremías, sino que tenemos que avanzar hasta la línea misma donde se desarrolla la batalla y donde la palabra dicha con *eksousía* logra diferenciarse.

El texto hebreo no tiene ninguna palabra para «falsos profetas» [2]. Este rasgo, la ausencia de un término usual, muestra ya algo de la esencia de esta lucha. No se creía en aquel tiempo que pudiera tratarse de clases de profetas, fácilmente distinguibles en concepto. De ahí que muchas explicaciones dadas en nuestro tiempo para aquel fenómeno peculiar, sean insuficientes. Se ha dicho que los falsos profetas son los regresistas, en contraposición a los genios progresistas. Lo que en ellos es un estado impersonal de éxtasis, en los otros es una certeza personal de Dios. Se ha representado el conflicto en la oposición: aquí una ocupación maquinal, allí espiritual; o incluso se ha tenido a los falsos profetas como figuras patológicas. Pero si tenemos en cuenta sólo por un momento que Miqueas ben Yimlá consideraba a sus opositores como trastornados por el propio Yahvé y que Jeremías guardaba silencio ante la profecía de Ananías y seguía su propio camino, se puede reconocer que en aquel tiempo no se trataba de regresividad o de genialidad [3] ni de una moral mejor o algo parecido.

2. Los LXX, en el libro de Jeremías, hablan con preferencia de pseudoprofetas: 6, 13; 26, 7.8.11.26; 27, 9; 28, 1.

Cuando nos proponemos determinar la situación teológica de aquellos opositores combatidos por nuestros profetas escritores, entonces nos hacemos conscientes de la peculiar dificultad de la tarea. Los dichos proféticos, que entran aquí en cuestión, están desconectados unos de otros, y, por otra parte, no tienen el mínimo interés por informar objetivamente sobre la opinión del opositor, sino que, fundamentalmente, han sido pronunciados con ánimo polémico. No pocas de esas manifestaciones hacen sospechar que aquí no se trata de un problema específicamente religioso. Pero eso, visto en su conjunto, es sólo una apariencia. Naturalmente que frente a los pocos grandes profetas se encontraban adivinos de menor categoría e incluso impostores. Jeremías, por ejemplo, echa en cara ocasionalmente a sus oponentes considerables

3. Smend, *ATliche Rel. Gesch.* 254 s: «En la verdadera y falsa profecía se encuentran contrapuestas antigua y nueva fe». Todavía más frecuentemente la oposición se explica por lo «anacrónico» en la aparición de la falsa profecía: «Los profetas combatidos en Jer 7 y 26 anuncian ideas que pertenecen al círculo de las ideas proféticas de Isaías» (Stade, ZAW 1881, 8). Al final de este trabajo se mostrará que realmente hay que establecer una diferenciación en la cuestión de la relación del profeta con la situación histórica en la que se encuentra. Esto, en todo caso, no hay que comprenderlo como si los profetas fuesen miembros en un proceso de desarrollo y que fuese propio del verdadero profeta pertenecer en cada caso «a lo más reciente». La explicación de Sachsse de la oposición a consecuencia de la lucha del yahvismo contra el cananeísmo fue ya ensayada por Mowinckel. Aunque esa lucha ha llevado también ciertamente a contraposiciones en el interior de las profecías, existe, sin embargo, muy poco fundamento como para que el problema teológico específico se haya desenvuelto a partir de ahí. Por otra parte, Mowinckel ha tomado mucho menos en serio a los falsos profetas y a su profecía de salvación de que lo hicieron sus grandes oponentes. Por ejemplo, *Ibid.*, 134 s. Los opositores de Miqueas no fueron solo adivinos (*ᵉal Yahweᵉh yiššaᵉenu*: Miq 3, 11).

deficiencias morales (Jer 23, 14). Pero, si se plantea con todo extremismo, el problema no radica sobre la base de tales diferenciaciones. Nosotros, en todo caso, concederemos en los siguientes párrafos poco interés al duelo, en tanto en cuanto se mueva en ese campo incomplicado y deseamos buscar sobre todo los casos más extremos donde están en debate cuestiones teológicas supraindividuales. Se puede demostrar positivamente que, a pesar de las diferencias subjetivas existentes, la discusión gira, de modo característico, durante siglos, en torno a una cuestión que es, sorprendentemente, siempre la misma.

Miqueas, hijo de Yemla, se encuentra frente a 400 profetas de Yahvé (1 Re 22, 5 s). Este primer conflicto muestra ya el problema en su gran profundidad. Los cuatrocientos han profetizado prosperidad: «Vete, tendrás éxito». Josafat, evidentemente, no puede estar plenamente satisfecho con esa profecía. Con disgusto, Ajab hace llamar a Miqueas, hijo de Yemla, ya que *lo yitnabbe tob*, él no profetiza más que mal. Y así ocurre de nuevo esta vez: en espíritu ve a Israel disperso y sin pastor. Miqueas no acusa de ninguna manera a sus oponentes de falta de veracidad. Su *bona fides* es totalmente admitida, incluso se reconoce que no pueden obrar de otra manera ya que han sido engañados por Yahvé. Muy diferente es, en todo caso, Miqueas de Morasti (Miq 3, 5 s). Aquí entra en juego la libertad propia soberana contra la dependencia económica de los *nebi'im*. Proclaman *šalom*, es decir, anuncian el bien, en tanto les va bien; en caso contrario declaran la guerra santa[4].

4. Entretanto hay que observar en la interpretación de este lugar que la afirmación de Miqueas no se ha de tomar literalmente. No puede creerse con seriedad que aquellos ricos de Jerusalén hayan comido la carne de los pobres y hayan edificado su ciudad con su sangre (Miq 3, 2 s. 10). Es característico de Miqueas el sacar a un pecado de su encubrimiento convencional e identificarlo con una enormidad, en último término parecida, aunque también manifiesta. Lo que él echa en cara a los *n*ᵉ*bi'im* es su falta de libertad.

Los debates más serios con tales opositores los tuvo Jeremías. Todos sus dichos sobre aquellos profetas se sitúan dentro de una queja en torno a la apostasía del pueblo y el fallo de los responsables. Aquellos pretenden curar el mal del pueblo de modo muy simple. Proclaman paz, paz *(šalom)*, pero no hay paz ninguna (Jer 6, 14). De ahí que Jeremías, en situación extrema, haya de consultar con Yahvé su comportamiento con aquellos que dicen: «No veréis la espada ni tendréis hambre pues paz eterna *(š*ᵉ*lom*ᵉ*met)* os daré en este lugar» (Jer 14, 13) Jeremías recibe la respuesta de que aquéllos no son enviados por Yahvé; están profetizando mentira. En Jer 23, 9-32 leemos un arreglo de cuentas todavía de mayor amplitud con estos profetas. Lo positivo, que se puede recoger de la avalancha de reproches, lo ofrece, sobre todo, el v. 17: dicen a los que se burlan de mi palabra: «tendréis paz», y a todos los que siguen la obstinación de su corazón les dicen: «no vendrá sobre vosotros ningún mal». Pero ellos no han sido ni enviados ni iluminados por Yahvé.

Si estas palabras polémicas han sido trasmitidas solamente como dichos proféticos, los capítulos narrativos 27-29 permiten, juntamente con las palabras dichas, reconocer de nuevo la situación externa de tales enfrentamientos. Con los signos de las coyundas y yugo de madera, Jeremías se dirige a Sedecías: «No prestes oído a los profetas que dicen: no os veréis sometidos al rey de Babilonia». Muy poco después tuvo que tener lugar el enfrentamiento con Ananías: «Al cabo de dos años quiero volver a traer a este lugar todos los utensilios de la casa de Yahvé... También haré retornar a Jeremías... Y a todos los cautivos... a este lugar». Joyaquín: «Así sea, ¡hágalo Yahvé y cumpla tu palabra!, pero has de saber: los profetas han profetizado mal antes de nosotros; el profeta que profetiza bien, tiene que legitimarse por el cumplimiento de su profecía». Entonces Ananías cogió del cuello de Jeremías el yugo de madera y lo rompió: así romperá Yahvé el yugo del rey de Babilonia. El pro-

feta Jeremías se fue por su camino. Sólo más tarde pudo anunciar a Ananías: «has roto un yugo de madera. Yahvé pone un yugo de hierro sobre la cerviz de todos los pueblos, para que sean sometidos a Nabucodonosor. Yahvé no te ha hecho a ti profeta». El último profeta que se levantó contra los profetas fue, por lo que nosotros podemos ver, Ezequiel. De nuevo ocurre el mismo reproche: «Han descaminado al pueblo y han visto visiones de bien *(ḥ^a^zon š^e^lom)*, donde no hay en verdad ningún bien» (Ez 13, 16).

Estos son los lugares principales para nuestro problema, en tanto en cuanto que nos permiten conocer la posición de los opositores. Se puede decir que ya esta visión superficial produce la impresión de lo limitado que es el problema que desde Miqueas, hijo de Yemla, hasta Ezequiel, estuvo en debate. No se trata ni de problemas sociales, ni del culto, ni del dogma de la retribución, ni de la relación de los pueblos extranjeros con Yahvé. Solamente se encuentra en debate el destino del propio pueblo y, en definitiva, sólo la cuestión: salvación o juicio.

El problema que hay que plantear ahora es el siguiente: ¿se puede documentar, en alguna otra parte dentro del tiempo en cuestión, la concepción de aquellos profetas combatidos? ¿encontramos quizás en otros contextos esta predicación del *šalom* o, al menos, algo semejante? A pesar de que apenas se haya conservado de la predicación de estos profetas más que sus palabras-motivo, se puede determinar, sin embargo, muy concretamente su contenido. Aquí no se trata, ciertamente, de aquella esperanza de una paz final surgida de la mitología, sino que se trata de la paz política totalmente realista de Israel, la permanencia inalterada de todo peligroso disturbio de guerra. El pueblo material florecerá en una paz custodiada por Yahvé. Esta posición teológica, que ve la salvación dada por Yahvé en la exigencia y en la bendición real de la forma política de Israel, tiene su expresión en el tiempo que más o menos entra

en cuestión: el Deuteronomio anuncia totalmente en presente al pueblo entero la salvación. Es completamente consciente de lo que hay de irracional en la expresión: Israel es el más insignificante de entre los pueblos, pero, porque Yahvé lo ama, mantiene la alianza (Dt 7, 7 s). El lo ha conducido a la *ereṣ ṭobah* y le ha asegurado *b^e^rakah y m^e^nuḥah*, la paz frente a todos los enemigos (Dt 12, 9 s).

Pensemos, si no, en pasajes como los de las leyes deuteronomistas sobre la guerra; Yahvé, nuestro Dios, va con vosotros a combatir con nuestros enemigos y a daros la victoria (Dt 20, 4 s). Se puede decir, pues, que la profecía de los opositores de Miqueas, hijo de Yemla, se puede comprender perfectamente en el terreno de estas concepciones. Pero todavía podemos esclarecer más el parentesco teológico interno. El Deuteronomio contiene una ley sobre la profecía. Se expresa en esta situación qué es lo que significa ser profeta. Dt 18, 15 s: «Yahvé suscitará en Israel en todo tiempo un profeta. Quien se atreva a hablar por su propio poder, morirá. Si el profeta profetiza y no se cumple lo profetizado, no era ningún profeta de Israel. Israel no tiene que temer de eso. Aquí hay que prestar atención, en primer lugar, al general (en todo tiempo), un profeta». Del mismo modo que la relación de la alianza, en la concepción deuteronomista, vale para tiempo ilimitado, así Yahvé suscita también una sucesión de profetas, que mantendrán en orden la unión entre él y el pueblo. De nuevo hay que decir que este órgano de Yahvé, que se halla al servicio de la relación de salud entre Dios y su pueblo, es algo totalmente diferente de lo que sabemos sobre los profetas escritores. Esto puede hacerse todavía más manifiesto en un punto decisivo: la ley decía: si la profecía no se cumple, el profeta habló con presunción. Israel no tiene nada que temer. Esto significa, sin embargo, que la profecía suscitaba el temor y así el Deuteronomio se delata a sí mismo: también existen para él profetas que le preocupan y tales son los que, sin motivos a su parecer, intran-

quilizan al pueblo. Si su profecía no se cumple, Israel no tiene que temer. Esta posición frente a la profecía es totalmente consecuente con la doctrina deuteronomista del estado presente de salvación. Pero ahora pongamos a su lado el enjuiciamiento de Ananías; dice a Ananías: quien profetiza salvación, ha de legitimarse a través del cumplimiento de su dicho (Jer 28, 9 s). Tenemos que convenir que tanto en uno como en otro caso se ponen dos criterios completamente diferentes.

Pero la ley deuteronomista sobre los profetas contiene todavía, aparte de esta sorprendente toma de posición, un elemento importante, que nos puede hacer avanzar algo más en nuestro análisis. El profeta, que tiene el Deuteronomio delante y cuyas competencias regula, no es una persona libre que se presenta ante el pueblo con la pretensión de tener que anunciar la palabra de Yahvé. La promesa misma «(en todo tiempo), un profeta»[5], apunta a algo institucional, a una especie de sucesión de profetas. Sobre todo la específica concepción deuteronomista de los profetas habla en favor suyo. El profeta es, en primera línea, mediador, una instancia firme entre Dios y el pueblo. El no tiene que agitar al pueblo —como han entendido Amós y otros su misión—, poner de nuevo al Israel, que ha logrado su seguridad, ante la realidad destructiva de Yahvé. ¡No!, ¡incluso se podría sostener casi lo contrario! El profeta es entendido aquí como un mediador que protege, como un órgano que mantiene al pueblo alejado de la realidad destructiva de Yahvé y, de ese modo, mantiene en orden la vinculación permanente con la divinidad. El deuteronomista fundamenta esta concepción precisamente con una prueba de la escritura (Dt 18, 16): aquella tímida negativa del pueblo a oír en su día en el Horeb la voz de Dios, ha conducido a aquella benévola mediatez con Dios. Entonces obraron justamente, ya que en todos y cada uno de los tiempos

5. Así hay que traducirlo en sentido distributivo (Bertholet-König, *ad. loc.*).

encontrarán a un mediador profético que esté en condiciones de ponerse entre ellos y Dios. Quien entiende así la esencia del profetismo, tiene ante sus ojos un profetismo completamente institucional, que ejercita funciones cúlticas fijas. ¿Cómo podría un profeta, que surge libremente y que podría desaparecer en breve bajo ciertas circunstancias, ejercer tal cargo de mediador?

Pero ¿cuáles eran esas funciones cúlticas fijas? En los siguientes párrafos no se va a tratar *in extenso* el problema de la profecía cúltica, tal como lo ha hecho Mowinckel[6], sino simplemente se va a destacar un punto, que no es discutido en Mowinckel pero que podría ayudar a nuestro problema especial. Hay una función que precisamente en las fuentes antiguas, con sorprendente coincidencia, es atribuida al profeta: la intercesión. ¡De qué manera tan estrecha está unida la capacidad de intercesión con el carácter profético de Abrahán en la historia elohísta de Gén 20, 7! Naturalmente que Abrahán no fue ningún *nabi* en el sentido histórico. Pero para este autor profeta e intercesión van unidos. Ciertamente en la leyenda de Isaías (2 Re 18, 13 s) ha cristalizado también una concepción antiquísima sobre la esencia del profetismo. La escena de 2 Re 19, 1 s es para nosotros importante. Senaquerib asedia Jerusalén. Este ha ridiculizado a Yahvé. Entonces se envía una delegación oficial a Isaías que le solicita la intercesión ante Yahvé. Isaías accede a la petición y da al rey una respuesta consoladora. También habría que mencionar aquí la múltiple actividad intercesora de un Samuel. En los tiempos de necesidad congrega al pueblo en Mispá para interceder allí en favor de Israel (1 Sam 7, 5). El pueblo le pide en otra ocasión que interceda ante Yahvé (1 Sam 12, 19) y él mismo sabe que pecaría contra su propio oficio si dejase de interceder (1 Sam 12, 23;

6. Mowinckel, *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, 1923 (*Psalmenstudien* III).

cf. 15, 11)[7]. Incluso en el tardío Jeremías se encuentra material para nuestra tesis. Es significativo un dicho divino contra los profetas (Jer 27, 18). Si la palabra de Yahvé estuviese realmente en ellos, entonces sabrían interceder. Jeremías rechaza a esos profetas en sus limitaciones. Si estuvieren inspirados por Yahvé, ejercitarían más fielmente su propio oficio[8]. Naturalmente que en este contexto habría que mencionar la misma actividad intercesora de Jeremías, a la que tantos otros como él mismo le creían llamado. Lo mismo que Ezequías, así Sedecías envía una delegación a Jeremías para solicitarle que interceda en favor del pueblo (Jer 37, 3). En otra ocasión, los mandos del ejército y otros notables se vuelven al profeta con el mismo ruego (Jer 42, 2). El conocido pasaje de Jer 7, 16 enseña cómo Jeremías tuvo que dejarse quitar el oficio de intercesor, al que él, como profeta, se sentía llamado.

Con esto queremos significar que la función cúltica del profeta en los primeros tiempos fue la intercesión; que este oficio estaba tan profundamente anclado en la esencia del profetismo que incluso Jeremías, que como profeta había andado durante mucho tiempo sus propios caminos, se creía todavía unido a este cargo. Ahora bien, no puede ponerse en duda que en los primeros tiempos la función de la intercesión no era ejercida en la forma de una oración libre, sino en el marco del culto. Sabemos también que los *n^ebi'im* residían exclusivamente en lugares cúlticos. ¿No sería pues, posible que los profetas, contra los que tiene que combatir Jeremías, por ejemplo, fuesen los tales intercesores oficiales proféticos en los

7. Aunque la figura de Samuel se salga del tipo de un *nabi'* «normal», en él y en sus actuaciones mediatrices se hacen visibles las funciones de los profetas. En tiempo posterior, la figura de Samuel se ha petrificado mucho más en el ejemplar del intercesor profético (Jer 15, 1).

8. ¿Acaso Ezequiel no atribuye a estos profetas una función mediadora, cuando les reprocha no «haber estado en la brecha» *(ᵉalah ba-pereṣ)*: Ez 13, 5?

santuarios del estado, es decir, profetas con una función mediadora, que también les atribuía el Deuteronomio? En la profecía de Ananías sobre el regreso de los utensilios sacros, por ejemplo, se pueden reconocer fácilmente en qué manera estaban ligados aquellos profetas al culto. Cuando anuncian que la «paz eterna» permanecerá «en este lugar», defienden naturalmente con la palabra *maqom* la inmunidad del templo jerosolimitano (Jer 14, 13). La misma posición interna delatan exactamente, con su argumento, los opositores de Miqueas de Morasti: «Yahvé está en medio de nosotros. No nos sobrevendrá ninguna desventura» (Miq 3, 11).

Hemos visto ya perfectamente en el ejemplo de la leyenda de Isaías o también en Jer 37, 3, cómo se recurría a la intercesión en los momentos políticos de aprieto: una delegación se presentaba ante el profeta para solicitar de él el ejercicio de su función de mediador. Todo el acto es una acción oficial. La acción del profeta consiste luego —por una parte— en la intercesión misma, y, por otra, en el anuncio del *dabar*, es decir, de la respuesta divina[9].

No obstante, no es aceptable que nosotros imaginemos a la gran masa de *n^ebi'im* como funcionarios del culto, como lo eran los sacerdotes. Muchas cosas hablan a favor de que el nebiísmo se ha independizado, en cierto sentido, del culto, sin que con ello haya perdido su competencia mediadora, quizás incluso sin que haya perdido su carácter institucional. Creemos que los 400 profetas de Yahvé fueron llamados por Ajab exclusivamente a causa de su función mediadora, pero oímos que esa consulta tuvo lugar a la entrada de la puerta de Sa-

9. Probablemente es posible encontrar puntos de apoyo, no sólo a partir de las historias de los profetas, sino también desde sus palabras, de que los dichos proféticos —al menos según el estilo— se pueden remontar a una tal función cúltica. Véase el ensayo de H. Schmidt, *Sellinfestschrift*, *Os* 6, 1-6, que toca de cerca nuestro tema.

maria, esto quiere decir, por consiguiente, que muy difícilmente puede ser representado el suceso como un acontecimiento cúltico (1 Re 22, 10). En la obra del elohísta, que, como desde hace mucho tiempo se ha reconocido, se ocupa intensamente del nebiísmo, Núm 11, 24 s, tenemos un testimonio muy interesante de ese cambio producido en el nebiísmo, que difícilmente puede ser sobreestimado en su significación —¡también para la profecía de desgracia!— Moisés amenaza con acabar con su función mediadora; entonces Dios hace llamar a la tienda a los 70 varones, coge un poco del *ruaḥ* de Moisés y lo reparte entre los 70 ancianos. Aquéllos caen inmediatamente en una excitación profética, incluso dos ancianos, que no habían venido a la tienda a la solemne actuación, son captados por el entusiasmo.

Esta narración, en su redacción actual, ha de ser entendida etiológicamente. Pretende legitimar el nebiísmo como mosaico. El elohísta, con esta historia, hace frente al preocupante problema de saber en qué relación se encuentra el múltiple y ciertamente polivalente profetismo, esparcido por todo el país, con la antigua religión mosaica. La respuesta reza: ya en tiempos de Moisés había repartido Yahvé el oficio, originalmente unitario, de mediador y su carga, sobre muchos hombros; ya en aquel tiempo, había cogido Yahvé una parte del espíritu de Moisés y lo había confiado a una pluralidad. ¡Los profetas, por tanto, tienen el espíritu de Moisés! Queremos poner ahora nuestra atención en aquel curioso detalle que, ciertamente, no ha de ser entendido como un simple adorno complementario. También dos de los que no estaban en la tienda, es decir, que no estaban presentes en el lugar cúltico oficial, caen en un éxtasis profético. Esto, en el lenguaje etiológico, significa: el elohísta conoce también profetas libres, es decir, un éxtasis profético que no está ligado a los lugares cúlticos. Pero tampoco esas figuras le acusan temor. En una atrevida generosidad teológica, extiende su legitimación también a estos profetas. Estos también tienen parte en

el espíritu de Moisés. Es posible que podamos ver en esta historia una incipiente separación en la profecía, una fase, por tanto, en un proceso de desarrollo. En todo caso, el elohísta cuenta con la existencia de tales profetas libres, aunque los considere todavía como casos excepcionales [10].

Nuestra tarea ha consistido hasta ahora en determinar la situación institucional y teológica de aquellos falsos profetas. A pesar de que se trata de enfrentamientos que tienen lugar en un espacio de casi dos siglos, hemos creído, por razón de la sorprendente igualdad de problemática, tener derecho a un tratamiento de conjunto. Lo que se combate es una expectación religiosa nacional de salvación. Esta doctrina religioso-nacional de salvación ha sido puesta por escrito, de un modo muy semejante, en el Deuteronomio, que, a causa de su ley sobre los profetas, seduce grandemente para ponerlo en cierto modo en la misma línea que los falsos profetas. El Deuteronomio quiere proteger contra la intranquilidad a causa de los profetas de desgracia. No ha de ser el profeta de bien, como pensaba Jeremías, sino el profeta de mal quien ha de legitimarse a través del cumplimiento de su profecía. La ley correspondiente mostraba además que el profeta normal no había de ser entendido como un individuo libre, sino como una instancia mediadora; y no sólo eso, sino como miembro de una institución. Debido a que por una parte, la intercesión era una (quizás la) antigua función cúltica de los profetas, y, por otra, que, a pesar de los escasos datos, está clara la re-

10. La gran novedad en los profetas de desgracia, en relación con aquellos profetas mediadores, radica precisamente en eso: que aquí las personas se han desprendido, hasta las últimas consecuencias, del culto. Pero este desprendimiento no es primariamente una crítica contra el culto, sino la expresión de un cambio más profundo. El sentido del culto israelita es la purificación y la renovada relajación de relaciones con Dios que siempre son perturbadas por el hombre. A causa de su mensaje de destrucción queda totalmente deshecha la confianza en esa posibilidad.

lación de los falsos profetas con el culto, hemos creído poder aceptar que estos profetas, en oposición a los libres profetas de desgracia, constituían tales instancias nacionales de mediación [11]. Lo atacado no fue naturalmente su actividad intercesora, sino la respuesta de Yahvé que impartieron. En todo caso, estos profetas han tenido que encontrarse frente al culto en una mayor independencia que, por ejemplo, los sacerdotes. Parece que su función mediadora no siempre se desarrolló en el marco del culto. El relato de carácter etiológico, de Núm 11, permite reconocer ya una cierta separación de la profecía respecto del culto.

Está claro que con esta determinación de la situación no se nos ha dado ningún criterio entre lo verdadero y lo falso. Por el contrario, no sería muy difícil probar que la doctrina de la salvación de aquellos falsos profetas estaba en estrecha conexión con una teología de la alianza, con fuerte dirección positiva, que se nos presenta en múltiples formas dentro de la literatura veterotestamentaria. ¿No sería acaso imaginable que se nos hubiera conservado de estos profetas algo más que las frases ocasionales de la polémica de sus opositores? ¿Acaso no pertenece más a este campo el patriotismo apasionado de un Nahum que las filas de Amós, Isaías, Miqueas, Sofonías, Jeremías?

> He aquí sobre los montes los pies del mensajero de albricias, del que anuncia la paz. Celebra, ¡oh Judá!, tus festividades, cumple tus votos, que no volverá a pasar sobre ti Belial, que ha sido destruido (Nah 2, 1 s).

11. Aquí habría que acordarse también del género literario de los oráculos de los pueblos que con razón son contados entre los elementos más antiguos de la predicación profética (Gressmann, *Messias*, 143 s). No han sido ciertamente una forma expresiva genuina de los profetas escritores, donde ahora los encontramos, sino que el aspecto nacional y la promesa de salvación para Israel nos muestran que este género literario estaba connaturalizado más bien en aquellos *nᵉbi'im* mediadores institucionales.

Este dicho pone de manifiesto el núcleo por el que nos preguntamos: la predicación del *šalom*, la protección y bendición por Yahvé de Israel como nación, la inquebrantable posición frente al culto. ¿Qué otro profeta escritor preexílico traería a los labios semejante requirimiento de actuación cúltica?

El problema del profeta contra el profeta no se nos ha agudizado poco de este modo. Si se ve uno en el trance de poner el oficio y predicación de nuestros profetas del *šalom* en la íntima cercanía de una doctrina legítima de salvación, ¿dónde radica entonces el criterio entre lo falso y lo verdadero? Está claro que aquí late una cuestión importante de la teología veterotestamentaria. Ciertamente no se puede dar una respuesta general. Aquellos profetas de la desgracia, aunque se hayan vuelto acremente contra sus oponentes, no disponían de ninguna piedra de toque inmanente, de validez general. Sólo en Jeremías podemos seguir propiamente este debate interno con el opositor.

Lo fructífero de este debate ha consistido en que no se ha limitado a estériles veredictos, sino que ha conducido en Jeremías a una verificación importantísima de las formas de la revelación. ¿Cómo habla Yahvé al profeta? Cuanto más remitían los opositores a las experiencias anormales, cuyo teatro era el propio corazón, tanto más despierta Jeremías sospechas contra la frívola valoración de los acontecimientos subjetivos como respuesta de Yahvé y, en esa consideración crítica, llega a un curioso escepticismo, casi moderno, frente a los acontecimientos religioso-anímicos. El elohísta sabía ya que existía algo que estaba sobre los sueños y las visiones: con Moisés, Dios habló *peh el peh* (boca a boca) (Núm 12, 8 s). Nosotros vemos ahora a Jeremías ocupado también con esta diferenciación.

Jeremías hace referencia, con una tenacidad sorprendente, a la gran problematicidad de las formas de revelación de sus opositores. Dicen: «he soñado, he soñado», *yin'amu*, cuchichean, *yiqsemu*, adivinan. Lo que anun-

cian es *ḥazon libbam*. Nosotros diríamos: alucinación (Jer 23, 16.25.31). Es significativo que Jeremías no tome ninguna decisión fundamental contra este tipo de mediación reveladora. Quien recibe un sueño, relata su sueño, pero quien recibe mi palabra, anuncia mi palabra. La relación entre sueño y palabra es como la de paja y grano (Jer 23, 28). El *dabar* de Yahvé, manifiestamente una inspiración muy sobria e insignificante, ha de ser preferido en cualquier circunstancia a los sueños, éxtasis y visiones. Lo que Jeremías ha formulado aquí en relación con la palabra no puede ser fácilmente sobreestimado en el aspecto teológico. Jeremías desprende a la palabra de Yahvé de todos los portadores y puentes problemáticos. Los éxtasis eran demostrables, los sueños, las visiones forzaban a su reconocimiento, pero precisamente a causa de esta atadura de la palabra de Dios a elementos objetivos de la esfera física, sobre los que el hombre siempre puede disponer todavía, falta a la palabra de Dios la última libertad soberana. La palabra de Yahvé tiene que estar firme en sí misma y ha de estar privada, si quiere ser una revelación sobrenatural, de todo puente convencional. Jeremías —¡y en esto nos parece que actúa con pleno derecho!— ha asegurado, frente a sus opositores, la incondicional trascendencia de la revelación. Se puede suponer que muy pocos de sus opositores dieron con él ese paso altruista [12].

Pero con esta restricción de la revelación a la simple palabra inspirada, Jeremías estaba muy lejos de esclarecer el difícil problema del profeta contra profeta. En realidad, de ese modo, quedaba agudizado en su forma extrema, ya que a través de la citada privación de la palabra de Yahvé de las demás formas reconocidas de la revelación ha caído ella misma en la ambigüedad más profunda y se ha expuesto a la falsa comprensión y a la negación. Sobre esta base asediada se desarrolla la lucha entre Jeremías y Ananías. Aquí no se trata ya del problema de si Yahvé habla en visión o por la palabra, sino que aquí está, por todas partes, *koh amar Yahweh*, y hemos visto cómo, para Jeremías, el problema está pendiente de un hilo: Ananías ha hablado y Jeremías ha seguido su camino. ¿Dónde está, pues, ahí, el criterio entre lo verdadero y lo falso? La profecía de Ananías no lleva el *pseudos* en sí mismo de tal modo que Jeremías pueda ejercer la crítica en su contenido absolutizado [13]. Jeremías plantea el problema sobre la relación de correspondencia entre profecía e historia. La historia pondrá en aprieto a Ananías y lo desacreditará. Y con esto llegamos a lo último que hay que decir sobre el problema de los falsos profetas. La historia fue siempre, en todo momento, el lugar donde era reconocible el dominio de Yahvé. Frente al desarrollo histórico concreto el verdadero profeta se encuentra religiosamente en total inseguridad. La vocación era un prestar oídos, totalmente objetivo, a los acontecimientos en el mundo cercano y lejano de los pueblos. Para Jeremías se hizo reconocible

12. Que a Jeremías «nunca le vino la idea de poner reparos al tipo de sus visiones» (Hänel, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, 48) no es exacto. No es cierto que solamente haya sido combatida la afirmación de sus contrarios de que el contenido se remonte a Yahvé (*o. c.*, 48). Importante es el debate de Hänel (*o. c.*, 7 s) con König (*Der Offenbarungsbegriff* II, 29 s), que ha dado como claro resultado el que los conceptos *ra'ah* y *ḥazah* no puedan ser diferenciados en el sentido de una percepción objetiva y subjetiva.

13. Aquí se intenta defender un punto de vista que se separa algo de las explicaciones de Staerk. Para mí no es probable que el debate estuviera ya resuelto para Jeremías tras su primera respuesta a Ananías. Si Jeremías dudó todavía aquí, ¿dónde se le resuelve entonces a él el problema? A esto se ha intentado dar una respuesta más arriba. Naturalmente, «la condicionalidad moral del contenido de la palabra de Dios», «la vinculación moral incondicional del mensajero de Dios» desempeñan en este debate un papel importante. Véase también Hempel: «La posesión del espíritu se encuentra en una oposición decisiva a la fragilidad humana» (*Gott und Mensch*, 203). En este trabajo se quería tratar en primer lugar el problema institucional y luego el teológico último.

que los planes de Yahvé con Israel habían cambiado, debido a que, tras la feliz época de Josías, había sobrevenido en el horizonte político un tiempo malo y eso debía reconocerlo la profecía. Si no lo hizo, sí permaneció en la profetización directa de la salvación, se desprendió así del lenguaje de Yahvé en la historia y dejó al propio deseo convertirse en padre de su profecía y, de ese modo, quedaba patente su incapacidad para ver el juicio sobre el propio pueblo. «¿Soy acaso un Dios de cerca, no un Dios de lejos?» (Jer 23, 23). Esta expresión, interpretada de muy diversas maneras, ha de ser entendida con Duhm y Volz en el siguiente sentido: Yahvé no es el benévolo Dios del pueblo, el padre de la tierra fácilmente inclinado a la misericordia. Un profeta tiene que ser el último que ve la amplitud y lejanía del plan divino en la historia. Pero aquellos profetas se salvación se han desacostumbrado a ese aspecto y se han sujetado cómodamente a la doctrina tradicional de la salvación. Si se desprendiese la predicación de los falsos profetas de su momento histórico, apenas habría algo que objetarles. En tal caso, Ananías no sería enjuiciado de modo distinto al Isaías de 2 Re 19 s [14]. Pero los profetas de desgracia no tenían ninguna teología legitimada, en la que se pudieran medir sus afirmaciones religiosas. Por el contrario, existía una profecía que estaba totalmente vinculada al momento histórico que Yahvé permitía vivir a su pueblo, es decir, una profecía que dependía con inmediatez directa del Dios creador. De ahí que se pueda decir también que en la polémica de los verdaderos profetas se trataba de la validez integral de la fe en la creación, existente implícitamente ya desde antiguo. Del mismo modo que el suelo y el terreno, sobre el que vivían Israel y los pueblos, era entendido como obra y donación de Yahvé, así también la variada situación histórica, en la que se encontraba Israel, era puesta conninuamente en relación con Yahvé y afirmada como acción inmediata de Yahvé en Israel [15]. Los verdaderos locutores de Yahvé tenían un oído fino para el fallo de una profecía que en último término no era profecía alguna, sino simplemente un supuesto dogma. En el debate con los falsos profetas, la verdadera profecía lucha por lo que es específico suyo: el contacto incondicional con el Dios creador. En caso de producirse aquí un debilitamiento podría el profeta resultar entonces un anunciador de dogmas ya reconocidos, pero no de la palabra de Yahvé [16].

14. Valeton (*o. c.*, 56) ve toda la complejidad del problema: «¿Podría ser ahora, lo que en tiempo de Isaías era prueba de la fe, una tentación?». Su caracterización de Ananías como «caricatura de Isaías» no estaría mal, si como fundamento para ello no hiciera referencia a lo imitativo de Ananías.

15. Cf. también Weinrich, *Der religiös-utopische Charakter der prophetischen Literatur*, 26: «La actualidad de lo profetizado... es en la predicación profética un factor determinante, aunque no el determinante».

16. En el enfrentamiento de Miqueas, hijo de Yemla, con los 400 profetas no se trata de ningún problema de certeza. Si aquellos son engañados por Yahvé, no se pone en duda su *bona fides*, pero también se quita así a aquel debate toda base. La certeza profética ha trasladado aquí el problema con un tal ímpetu a la voluntad de Yahvé que el exegeta es llevado al límite de su competencia. En Ez 14, 9 se encuentra una rarísima salvaguardia de los intereses, como así mismo de la total responsabilidad subjetiva y de la exclusiva actuación divina, a la que se hace remontar todo acontecimiento: «Si el profeta se deja seducir, y dice alguna cosa (para la apostasía de Yahvé), seré yo, Yahvé, quien le habrá seducido y tenderé sobre él mi mano y lo exterminaré de en medio de mi pueblo, Israel».

INDICE DE CITAS BIBLICAS

2 Samuel

1 Reyes

2 Reyes

Job

Salmos

Isaías

Jeremías

Lamentaciones

Ezequiel

Oseas

Joel